齐泽克文集

有人说过集权主义吗？

Did Somebody Say Totalitarianism?

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克 著

Slavoj Žižek

江苏人民出版社

主　　编 吴　源
出版统筹　佘江涛

齐泽克文集

有人说过集权主义吗？

Did Somebody Say Totalitarianism?

宋文伟 侯萍　译
萧韶　审校

［斯洛文尼亚］斯拉沃热·齐泽克　著

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

有人说过集权主义吗?/(斯洛文尼亚)齐泽克著;宋文伟,侯萍译.—南京:江苏人民出版社,2005.1

(齐泽克文集/吴源主编)

ISBN 7 214-03960-5

Ⅰ.有... Ⅱ.①齐...②宋...③侯... Ⅲ.齐泽克,S.—哲学思想 Ⅳ.B555.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第101123号

Did Somebody Say Totalitarianism?

Copyright © 2001 by Slavoj Žižek

Chinese translation copyrights © 2005 by JSPPH

Published by arrangement with Verso (The Imprint of New Left Books)

All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记:图字 10-2002-045

书　　名	有人说过集权主义吗?
著　　者	[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克
译　　者	宋文伟　侯萍
审　　校	萧韶
责任编辑	刘沁秋
责任监制	王列丹
出版发行	江苏人民出版社(南京中央路165号　210009)
网　　址	htpp://www.book-wind.com
集团地址	江苏出版集团(南京中央路165号　210009)
集团网址	凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn
经　　销	江苏省新华书店
照　　排	南京水晶山制版有限公司
印 刷 者	南京五四印刷厂
开　　本	880×1 230 毫米　1/32
印　　张	7　插页 2
字　　数	145 千字
版　　次	2005年4月第1版　2005年4月第1次印刷
标准书号	ISBN　7-214-03960-5/B·97
定　　价	16.00 元

(江苏人民版图书凡印装错误可向本社调换)

序言:论意识形态抗氧化剂

本序言在为急性子读者提供本书内容简介的同时,解释了为什么“集权主义”从其发端伊始就是并且现在仍然是一个权宜之计。

在“中国调味品”绿茶包装袋上有一段宣传其益处的简短说明:“绿茶是抗氧化剂的天然资源,可以中和人体内一种**被称作游离基**的有害分子。通过**抑制游离基**,抗氧化剂可以帮助人体保持其自然健康状态。”**将这一说明稍作修改**,不是可以说,集权主义这一概念就是主要的**意识形态**抗氧化剂之一吗?其整个生涯的作用不就是**抑制游离基**,从而帮助社会机体保持良好的政治和意识形态状态吗?

与社会生活本身的情况一样,当今自称“激进的”学术界充满了不成文的规则和禁令——虽然从来没有人明确地陈述过这些规则,但是,不遵循这些规则的话,便会造成不堪设想的后果。这些不成文规则中有一条涉及到这样一种无人质疑的普遍存在的现象,即将某人的立场“背景化”或“定位”。在辩论中最容易自动得分的方法是宣称对方的立场没有“置于”一个恰当的历史背景

中:“你谈到女人——**哪一种**女人？世上没有你说的那种女人，因此，你有关女人笼而统之的说法，尽管它非常明显是完全中性的，难道不是在特准某些特定的女人而排除其他女人吗?”

尽管这段话包含了显而易见的真理要素，为什么如此激进的历史化是错误的呢？因为**今天(晚期资本主义全球市场)的社会现实本身就是被马克思所说的“现实抽象”力量所统治**:资本的流通是激进的“无领土化”(引用德勒兹的话)思想的推动力量，这种“无领土化”的根本功能就是主动地无视具体的条件，因此也无法在这些条件中“生根”。正如在标准的意识形态中的情况一样，它不再具有普遍性，这种普遍性遮蔽了对它的不公平性的曲解，遮蔽了它对特定内容的曲解;更确切地说，它的真正意图是要找出具体根源，从意识形态上遮蔽社会现实中盛行的“现实抽象”。

在过去10年里，这些规则中的另外一条是汉娜·阿伦特的权威上升到了高不可及的地步，成了一个转折点。直到20年前，左翼激进分子还将她视为“集权主义”(这是西方在冷战时期的意识形态斗争中使用的主要武器)概念的执行人而拒绝接受她。在20世纪70年代的某个文化研讨会上，如果有人被天真地问道，“你的论点与阿伦特的有什么不同吗?”这无疑说明被问的人麻烦大了。但是，今天，人们应该怀着敬意善待她——即使那些因其基本取向不同，可能会反对阿伦特的学者们(精神分析学家，如朱丽娅·克里斯特娃，因为阿伦特拒绝接受精神分析学理论;法兰克福学派的追随者，如理查德·伯恩斯坦，因为阿伦特对阿多诺的极度敌意)也在从事一项不可能完成的任务——使阿伦特与他们所信奉的基本理论保持一致。阿伦特权威的上升也许最清楚地表明了左派在理论上的失败——表明左派接受了自由主义民主(与“集权主义”相对的“民主”，等等)的基本坐标，现在正努力在这个空间**之内**重新定义它的位置(和对立面)。因此，首先要做的事情

是无所畏惧地违反这些自由主义的禁忌：即使有人被指责为“反民主”、“集权主义”等等，**那又有什么要紧**。

在“集权主义”概念存在的整个时期，它作为一种意识形态维持了许多复杂概念的生存，如“抑制游离基”、保证自由—民主霸权，拒绝接受左派把自由主义民主等同于右派法西斯集权主义的对应面、孪生子的说法。试图通过细分类（强调法西斯主义和共产主义变种之间的区别）来挽救“集权主义”是徒劳的：你接受“集权主义”的概念之时，你就被牢牢地定位于自由主义的—民主的范围之内了。[1]因此，本书的论点是，“集权主义”这一概念远非一个行之有效的理论概念，而是一种**权宜之计**：它非但不能使我们开动脑筋思考，迫使我们获得一种新的洞察力来分析它所描述的历史现实，反而免除了我们思考的义务，甚至主动**阻止**我们去思考。

今天，“集权主义”威胁这一说法仍然具有某种不成文的禁止思考的含义，类似于20世纪60年代后期德国臭名昭著的禁止受雇于任何国家公共机构的说法——只要你稍稍流露出一点儿从事旨在严肃挑战现存秩序的政治活动的倾向，立即就会得到这样的答复：“虽然它是仁慈之举，但它必须在新的古拉格群岛终结！”在当今的政治哲学中，“道德回归”不道德地利用古拉格群岛或种族大屠杀的恐怖作为凶猛无比的鬼怪，胁迫我们声明放弃所有严肃的激进的信仰。这样，墨守成规的自由主义流氓恶棍便可以在为现存秩序辩护的过程中找到虚伪的满足：他们知道有腐败，有剥削，以及诸如此类的现象，但是，他们把所有试图改变事物现状的努力都指责为具有道德上的危险性，是不可接受的，从而，“集权主义”的阴魂又重现了。

本书的目的并非要重新系统地阐述集权主义的历史，而是试图追寻这一普遍概念中的某一具体内容到另一个具体内容的辩证的运动，即由黑格尔所说的“具体普遍性”构成的运动。在《女

人为何写信多寄信少？》一书中，达莉安·里德指出，当一个女人对一个男人说“我爱你”的时候，她的真实意图是以下三者中之一：

- **我有个情人**（如“是的，我和他有过一段风流韵事，但是那并不能说明什么，我真正爱的人还是你！”）；
- **我讨厌你了**（如“是的，是的，我爱你，一切都挺好，只是，求求你，让我一个人呆一会儿，我需要安静！”）；
- 最后一个是，一句简单的**我想做爱！**[2]

这三个意思在推理链中是相互关联的词语：“我有个情人是因为我讨厌你了，所以，如果你要我爱你，就在床上给我更多的爱！”据此推论，今天，作为马克思主义的直接和必然结果，冷战时期标准的反斯大林主义的自由主义痛骂声消亡了，之后，当理论家们以赞赏的态度使用“集权主义”这一术语时，他们必取以下五种态度中之一种：

- “集权主义”是**背离正道的现代主义**：它填补了因现代主义对所有传统的有机的社会关系的解构而造成的空隙。墨守成规的保守主义者和后现代主义者共同拥有这个概念——他们之间的区别只不过是强调的重点不同：对于某些人来说，“集权主义”是现代主义启蒙运动的**必然**结果，其概念本身就说明了这一点；而在另一些人看来，当启蒙运动没有充分实现其潜力的时候，集权主义更多的是一种不断完善自身的威胁。
- 种族大屠杀是罄竹难书、铁证如山的罪行，不能用具体的政治分析方法对其进行分析，因为这种方法本身就削弱了它的重要性。
- 新自由主义声称，任何激进的解放的政治计划都必定会以

某种集权统治或控制的形式告终。因此,自由主义成功地将新种族基要主义**和**激进左派解放计划(不论它还剩下些什么)结合起来,仿佛这两者是"紧密相关的",恰如同一枚硬币的正反两面,都是旨在取得"全面控制"……(这种结合是旧的自由主义概念的新形式,那种旧的概念认为法西斯主义和斯大林主义是退化为"集权主义"的民主的两种形式。)

• 今天的后现代主义声称(阿多诺和霍克海默的《启蒙辩证法》一书已经预示了这一点),政治集权主义根植于以男权主义—理性为中心的形而上学的范畴内:预先阻止集权主义后果的惟一办法是坚持认为裂缝、开口、移置的存在,它们是决不会被包括在任何封闭的本体论大厦之内的。

• 最后,在最近一次认识主义的强烈冲击中,后现代文化研究本身被指责为"集权主义的",被认为是无条件服从党的路线的斯大林逻辑赖以生存的最后一个孤岛,任何理性的论证对它都无法产生影响。

在此,值得注意的一个有趣现象是,甚至连占主导地位的"批判"哲学对霸权自由主义(后现代解构主义左派的霸权自由主义)作出反应时都要依赖于"集权主义"。解构主义的政治信念是这样的:社会属于结构不可判定性的领域,其标志是无法缩小的鸿沟或缺失,被认为永远与其自身具有非同一性;"集权主义",说到底,是这个不可判定性的闭合——后现代左派,用它自己的行话来说,在此不是再次系统阐述了以赛亚·伯林、罗伯特·康奎斯特一伙人的老掉牙的自由主义智慧吗?"集权主义"就这样被提升到本体论困惑的高度;它被看作是一种纯粹出于政治原因的康德式的谬误推理,一个无法规避的"先验论错觉",即在一次不合法的短路中,当一种积极的政治秩序被直接认同于不可能的正义

的他者性时所发生的先验论错觉——**任何**不赞同偶然性/移置/有限的符咒的态度都被指责为潜在的"集权主义"。

在这儿，**总体性**一词的哲学概念和**集权主义**一词的政治概念往往是相互重叠的，从卡尔·波普尔到让-弗朗索瓦·利奥塔的论述中都是这样：黑格尔的理性总体性被看作哲学中最大的集权大厦。今天，理性本身受到严重挤压：新时代派指责它为笛卡尔机械/推论"大脑左半球"思维；女权主义者拒绝接受它，认为它是一种男性的态度，暗含反对女性的多愁善感的意思；在后现代主义者看来，理性涉及到"客观性"的形而上学的要求，它抹去了决定认为是"理性的"和"客观的"事物的力量和话语机制……它反对这个伪左派的非理性主义，这会使人想起拉康的《无意识中文字的动因》一书中的一个副标题：弗洛伊德后的理性。

1991年，在由罗马尼亚**秘密警察**发动的反齐奥塞斯库政变以后，该机构本身仍然完全保持着其功能，像以往一样继续运转。为了跟上新的"民主"时代的发展，秘密警察努力为自己塑造一个比较和善的新形象，但是，这种努力带来了一些可怕的插曲。我的一位美国朋友，当时他获得富布赖特奖学金在布加勒斯特学习。他抵达后一星期打电话给家里，告诉他的女朋友，说他现在身在一个贫穷而友好的国家，这里的人民乐观愉快，渴望学习。他挂上电话后，电话立即响了起来；他拿起听筒，一个操着略微生硬英语的嗓音告诉他，自己是一名秘密警察，其职责是监听他的电话交谈，说想感谢他说的关于罗马尼亚的好话——并祝愿他旅居愉快，然后说了一声再见。

谨以此书献给罗马尼亚秘密警察局的那位无名侦探。

目　录

序言：论意识形态抗氧化剂 …………………………………… 1

1　神话及神话的盛衰 …………………………………… 1

2　希特勒是反讽者？ …………………………………… 43

3　当政党自杀时 …………………………………… 65

4　忧郁和行为 …………………………………… 107

5　文化研究真的是集权主义的？ …………………………… 146

结论："……赤贫（集权主义）在诗意时代的作用是什么？" …………………………………… 177

注释 …………………………………… 200

1 神话及神话的盛衰

在本章中，读者将会惊讶地得知，神话是跟随着社会喜剧而来的次级现象；作为奖赏，他还会了解到一个漂亮女人出现的秘密。

20 世纪 60 年代后期和 70 年代，在拉康式马克思主义的黄金时代，拉康在法国的许多追随者被他的反美主义所吸引，这一点尤为清楚地表现在，他拒绝把精神分析中的自我心理变化视为“美国生活方式”在意识形态上的表现。尽管这些追随者将拉康的反美主义理解为他的“反资本主义”的一个标志，但是，更为恰当的是应该看到它所包含的标准的保守主题的踪迹：在今天这个资产阶级的、商业化的、“美国化的”社会中，不可能再发生真正的悲剧；这就是为什么像克洛岱尔这样伟大的保守主义作家试图复兴悲剧概念以还尊严于人类生活的原因……正是在这一点上——当拉康尽力为陈旧的真实性（在今天表面化的世界里几乎难以辨别）的最后残余物说好话的时候——他的话听起来似乎是（而且**就是**）一堆意识形态上的陈词滥调。但是，尽管拉康的反美主义代表了他著作里最“虚假的”和与意识形态有关的论点，在这

个意识形态中仍然有一个“理性核心”：现代主义的出现实际上破坏了传统的悲剧概念，以及神话中主宰人类命运的命运女神的概念。

俄狄浦斯之前的哈姆雷特

当我们谈到精神分析论及的诸种神话时，实际上我们说的是**一个**神话，即俄狄浦斯神话——其他所有的弗洛伊德神话（原始父亲的神话、弗洛伊德式的摩西神话）都是这个神话的变异，尽管这是一些**必要的**变异。但是，由于哈姆雷特的叙述，事情变得复杂起来。当然，用标准的、前拉康的、“天真的”精神分析去阅读《哈姆雷特》的话，人们的注意力都集中在哈姆雷特对他母亲怀有的乱伦情欲方面。于是，哈姆雷特对他父亲之死的震惊被解释为无意识的狂暴愿望（在该剧中，希望父亲死去）的实现对主体产生的损伤性影响；出现在哈姆雷特面前的亡父的幽灵是哈姆雷特对于死亡祝愿*的内疚的投射；他对克劳迪斯的仇恨是自恋对抗状态的结果——克劳迪斯，而不是哈姆雷特自己，得到了他的母亲；总的来看，他对莪菲丽雅和所有女人的厌恶表明了他对令人窒息的乱伦性欲的厌恶，这种厌恶来自于父亲般的禁规/法令的缺失……因此，根据这个标准的阅读理解，作为俄狄浦斯现代版本的哈姆雷特见证了从古代到当代的演进过程中恋母情结禁止乱伦的强化：就恋母情结而论，我们谈论的仍是乱伦问题；而在《哈姆雷特》中，乱伦的欲望受到了抑制和移置。看起来，把哈姆雷特描写成一个强迫性神经官能症患者的真正目的在于：与所有（至少是西方的）历史中的歇斯底里形成鲜明对照的是，强迫性神经

* 弗洛伊德用语，指的是有意识或无意识地对自己或他人的死亡祝愿。——译注

官能症显然是一个**现代**现象。

按照弗洛伊德的英雄主义的阅读理解,《哈姆雷特》被看成了恋母情结神话的现代版本。虽然我们不应该低估这种阅读的力量,但是,问题是我们该如何将它与这样一个事实协调起来,即尽管——在歌德式的人物系列中——哈姆雷特也许像是一个现代(性格内向的、沉思的、优柔寡断的)知识分子的原形,但是,哈姆雷特神话比俄狄浦斯神话要**古老**。故事的基本梗概(儿子替他的父亲向谋杀哥哥、篡夺王位的邪恶叔父报仇;儿子装"疯"卖傻,但句句真话,得以在他叔父的非法统治下生存)是一个从古老的北欧文化到古代埃及、伊朗和波利尼西亚,处处可见的普通神话。此外,有充足的证据支持这样一个结论,即这个故事最终要说的不是家庭创伤,而是天体事件:哈姆雷特神话的最终"意义"是正在运行的星球的运动——也就是说,哈姆雷特神话将表达极其明确的天文观察编织进了家庭故事中……[3]然而,这个解释看上去也许十分令人信服,但也立即陷进了自己制造的绝境中:星球运动本身并无意义,只不过是一种无性欲共鸣的自然现象,因此,人们为什么要假借这样一个产生大量性欲纠葛的家庭故事去阐释—隐喻它呢?换言之,"什么意味着什么"的问题决不是由这种阅读理解所决定的:哈姆雷特的故事"意味着"星球,还是星球"意味着"哈姆雷特的故事?也就是说,古代人使用他们的天文知识是为了洞悉人类基本性欲的僵局?

然而,有一点是很清楚的:从时间和逻辑上来看,哈姆雷特的故事**确实**早于俄狄浦斯神话。我们在此谈论的是弗洛伊德很熟悉的无意识移置的心理机制:逻辑上**早一些**的事情只能被看作(或者成为,或者将自己写进故事中)某个被认为是"原始"故事的后来的间接**变形**。那是常常被误认为"做梦"的源头,这种做梦涉及到潜在的梦想和梦里明确表达的无意识欲望之间的区别:在做

梦的时候，潜在的思想被用密码书写/被移置，但正是通过这种移置，**另一个**真正的无意识思想才得以明确表达它自己。

因此，就俄狄浦斯和哈姆雷特而言，人们从线性/历史的角度阅读《哈姆雷特》，把它读成了受到间接变形的俄狄浦斯故事，而俄狄浦斯神话则是（如黑格尔已经声称的）西方希腊文明（代表古老的前希腊宇宙瓦解的斯芬克斯自取灭亡的跳跃）的开篇神话；正是在哈姆雷特对俄狄浦斯神话的“变形”中，其受抑制的内容明确表达了自己——可以证明这一点的事实是，哈姆雷特的母体在前古典神话中无处不在，并可上溯到古埃及本身，其精神失败的标志是斯芬克斯自取灭亡的跳跃。（顺便提一句，要是相同的事情甚至发生在基督教上会怎么样呢：难道不是弗洛伊德所说的《新约》中上帝的被谋杀揭示了《旧约》中“否认的”创伤吗？）那么，哈姆雷特的前俄狄浦斯的“秘密”是什么呢？人们应该**谨记**，俄狄浦斯是一个真正的“神话”，而哈姆雷特故事是这个神话的“现代化的”错位/讹误；人们应该记取的教训是，俄狄浦斯“神话”——也许还有神话般的“天真”本身——被用于混淆某些遭禁的**知识**，它最终是关于父亲的猥亵的知识。

那么，在一个悲剧性的格局中，行为和知识是怎样联系在一起的呢？俄狄浦斯和哈姆雷特是两个基本的对立面：俄狄浦斯完成（弑父）行为是因为他不知道自己在做什么；与俄狄浦斯形成对照的是，哈姆雷特知道，而且正是因为这个原因，他无法继续（为他父亲之死报仇的）行为。此外，如拉康所强调的那样，不仅哈姆雷特知道，而且哈姆雷特的父亲也神秘地**知道**自己死了，甚至知道自己是怎么死的，这与弗洛伊德阐述的梦里的父亲形成了对照，梦中的父亲并不知道自己死了——正是这过多的知识说明了《哈姆雷特》极低的传奇剧**效果**。也就是说，与以某种误认或无知为基础的悲剧截然不同的是，传奇剧总是包含某些意想不到的、

过多的知识，这些知识并非主人公而是他或她的对立面拥有的，它是在剧终夸张的大逆转中传授给主人公的。

让我们回想一下沃顿的《纯真年代》这一著名传奇剧式小说最终夸张的逆转。小说中，多年来一直对奥伦斯卡女伯爵心怀不正常爱恋的丈夫获悉，他年轻的妻子始终**知道**他隐匿不露的情欲。或许这也可以提供一种重新评价不幸的《廊桥遗梦》的方法：假设在影片的结尾，不久于世的弗朗西丝卡知道了她那位纯朴的丈夫始终知道自己的妻子与《国家地理》杂志摄影师那段热烈的露水私情，并知道这段私情对于她意义非同一般，但为了不伤害她，就一直对此事保持沉默。这就是认知之谜：一个局面的精神体系的突然改变不是发生在主人公直接得知某事（长期隐匿的秘密）的时候，而是发生在他**逐渐得知另一个人**（他以为不知情的那个人）**也始终知道此事**，但为了顾全面子而佯装不知的时候。世上还有比以下这种情形更令人感到羞辱的吗？一个丈夫在长期与人私通之后，突然得悉自己的妻子一直知道此事，但出于礼貌或者——甚至更糟的是——出于对他的爱而始终保持沉默。

在《母女情深》中，黛布拉·温格身患癌症在医院病床上弥留之际告诉儿子（他因为母亲被他的父亲、她的丈夫抛弃而很是看不起她），她深知他是多么真心地爱她——她知道在她死后，在将来的某个时候，他会向自己承认这一点；到那时候，他会为他过去对母亲的憎恨感到内疚，所以，她现在就让他知道她预先原谅了他，从而解除了他日后的负疚……这种处理未来负疚感的方法是最佳的传奇剧；原谅儿子的举动反而使儿子预先感到了内疚。（基督教最高明的手法就在于通过这种赦罪之举将罪恶感和象征性负疚感加之于人。）

然而，在"他不知道这事，因此他做了"和"他知道这事，因此不去做"之外，还有**第三种**公式："他很清楚自己在做什么；可是，

他还是要做。”假如第一种公式用于描写传统的主人公，第二种公式用于描写早期现代的主人公，那么，以模棱两可的方法将认知和行为结合在一起的最后一种公式，说明的则是晚期现代的——当代的——主人公。也就是说：第三种公式允许两种完全相反的解读——很像黑格尔的思辨判断中最低点和最高点的重合：一方面，“他很清楚自己在做什么；可是，他还是要做”最明确地表达了道德堕落的愤世嫉俗态度——“是的，我是人渣，撒谎行骗，那又怎么样？这就是生活！”；另一方面，“他很清楚自己在做什么；可是，他还是要做”同样可以表达与愤世嫉俗相反的最最激进的态度——这是一种悲剧意识：虽然我将做的事对我的安康和我直系亲属的安康会产生灾难性的后果，可是，由于无情的道德命令，我还是**不得不**做。（让我们回想一下《黑色数字》中主人公的典型态度：他完全知道，如果他听从那个**荡妇**的召唤，等待他的只有死路一条，他也非常清楚，他正在陷入一个双重陷阱，那个女人肯定会背叛他；可是，他抵挡不住诱惑，还是做了……）

这种分化不仅是“病理学”——安乐、愉悦、利益——和道德命令之间的分化，而且也可以是我通常遵循的道德标准和我不得不服从的无条件道德命令之间的分化，就像亚伯拉罕所面临的困境：他“非常清楚杀害自己的儿子意味着什么”，可还是决定去杀，或者像基督徒，为了实现更远大的颂扬上帝的目标，随时准备犯下可怕的罪行（牺牲他的不死灵魂）。简言之，当更高的需要使我不得不背叛我生存的基本道德要旨时，现代的后悲剧或超悲剧情况便会发生。

弃儿出美人

当然，在我们的时代里，有大量的灾难性事件，其恐怖程度可

能超越了过去的灾难性事件——不过，我们仍然可以称奥斯威辛集中营或者斯大林集中营为“悲剧”吗？斯大林时代那些做做样子的公审中的受害者，或者（第二次世界大战期间纳粹对犹太人）大屠杀中的受害者难道就不会认为有更激进的因素在起作用？“悲剧”这个词，至少在它的传统用法中，难道不是仍然蕴涵着命运女神的逻辑吗？用它来解释大屠杀不是十分荒谬吗？灭绝犹太人是服从命运女神隐藏的需要的说法本身就已经越来越站不住脚了。拉康在阅读保罗·克洛岱尔的《贡冯泰尼》三部曲时感到非常震惊，决心要打破这个僵局。[4]

精神分析中的陈词滥调之一是，一个十足的精神病患者的产生需要三代人；拉康分析《贡冯泰尼》三部曲的起始点是，一个（美丽的）情欲对象的产生也需要三代人。俄狄浦斯家族神话和贡冯泰尼家族传奇的共同特点是，两个家族连续三代人都服从以下母体：(1)有缺陷的象征性交换；(2)不合格者的身份；(3)出众的情欲对象的出现。“原罪”，祖父母对象征性盟约的破坏（俄狄浦斯的父母将他驱逐出门；西格妮·德·贡冯泰尼抛弃她的真爱，嫁给了遭人鄙视的图仁吕赫）生出一个不想要的弃儿（俄狄浦斯本人；路易斯·德·贡冯泰尼），其后代是倾城倾国的美女，绝顶的欲望客体（安提戈涅；盲女佩赛·德·贡冯泰尼）。我们在此探讨的是一种深层结构需要，可以用第三个例子来证实。这个例子源于深久的法兰西（指代表永恒的法兰西心理文化和人口地域）的某种“下层”文化，正因如此，它以纯粹的、提炼过的形式展示了这种母体：马赛尔·帕尼奥尔的两部小说《让·德·弗罗里特》和《水源玛农》，包括它们的两个电影版本（首先是帕尼奥尔本人在将它们写成小说之前拍摄的这两部电影；后来是克劳德·贝利于1987年的大制作）。

现在我们来看一下故事梗概。在20世纪20年代初期的普罗

旺斯(法国东南部一地区),罗锅让·德·弗罗里特,一个从书本上学会农活的受过教育的城里人(收税员),突然从他母亲弗罗里特那里继承了一小块土地。于是,让和他那曾是歌剧演员的爱妻以及他的娇女玛农一起,打算在农场定居,饲养并非当地传统产品的兔子。让是个空想家,集深厚的宗教感情、过真正的乡村生活的渴望、以科学方法开垦土地的理想于一身。很显然,过一种真正的乡村生活而不是堕落的城市生活的理想被贬为城市神话:正相反,乡下人自己却专注自我和沉默寡言——让的到来所扰乱的社区基本道德准则是**不管闲事**……

不幸接二连三地迅速降临:让的邻居们,富裕的老光棍凯撒和他那头脑简单的侄子厄戈兰——曾是当地权贵的显赫的索贝让家族的遗老遗少——对这块土地另有打算。他们想在这块土地上种植康乃馨,拿到附近的大城市出售。于是,这叔侄两人便周密策划出一个击败让的阴谋——阴谋策划者凯撒并不仅仅是邪恶和贪婪;他还用他的价值观来为自己的做法辩解,其核心是土地和家族的延续性。因此,在他看来,他的阴谋是完全正当的,因为这是保卫土地不受外来闯入者侵略的需要。在让到来以前,凯撒和厄戈兰用水泥堵死了让土地上的泉源。因此,当天不下雨时,植物便枯萎,兔子便开始死亡,让和他的家人只得从早到晚去远处的一个泉水井拉水以拯救他们的庄稼,却不知道一眼丰水泉就在他们鼻子底下。以下这一情景让人看了感到痛苦而难忘:可怜的一家人长途跋涉,像骡子一样运水,筋疲力尽到了极点,而全村人却在看着他们,非常清楚让自己的土地上就有一眼清泉——但是,谁也不愿改变主意把实情告诉他,因为**不管闲事**……让意志坚定,不屈不挠,非常执着,最后他在一次爆炸中丧生(在绝望中打井找水时);他妻子被迫把土地卖给凯撒和厄戈兰,带着玛农搬到附近山里一个荒凉的山洞里;当然,凯撒和厄戈林很快就“发

现了"水泉，开始种植康乃馨。

第二部分发生在十年之后：这时玛农已经出落成一个美丽的牧羊女，颇似当地的一个仙女，神秘地住在山里，不愿与村民为伍。两个男人对她心存爱意：新来的年轻乡村教师和丑陋而不幸的厄戈兰。厄戈兰在偷看过她于旷野中裸体歌舞之后便疯狂地爱上了她，甚至把鸟和兔子放进她设的陷阱里去帮助她。但是，尽管她还是个小姑娘，玛农并不相信厄戈兰明显表现出来的对她的友情。玛农发现了两个重大情况：她了解到她父亲土地上的水泉是被凯撒和厄戈兰堵死的，而且全村人都知道这件事；在探寻地下山洞时，她还意外地发现了全村人用的水源。因此，现在轮到她来策划和报仇了：她切断了全村的供水。

现在，事态的发展变得快多了。厄戈兰含糊其辞地公开承认了他和凯撒对死去的让所犯下的罪行，并可悲地提出娶玛农为妻，照顾她，以此为他从前的过错赎罪；当玛农当众拒绝他后，厄戈兰便上吊身亡，将他所有的财产和土地都留给了玛农。由于对水的极度渴望，村民们请来了一位国家水利资源专家，专家给他们讲了一大堆复杂的理论，但是没找到水；于是，当地的牧师便提议在村里的那口主井周围列队行进祈祷。牧师在布道中明确地暗示，断水是对集体犯罪的惩罚。最后，那位教师——他对玛农的爱情得到了她的报答，他怀疑玛农知道突然断水的秘密，而且她本人就是造成断水的原因——劝她原谅村民，恢复供水。他们两人一起走进山洞开通水源，翌日，在村民们列队行进祈祷期间，水又开始流了出来。教师和玛农喜结连理，她生下一个可爱的、不驼背的孩子，而年事已高的凯撒从一个老熟人——在村里度过晚年的瞎女人——口中了解到让残废的秘密。

让的母亲弗罗里特是当地的美人，原来是凯撒的至爱。在他们一夜风流之后，凯撒出发去阿尔及利亚服兵役；弗罗里特无比

骄傲，不愿承认她对凯撒的爱情。但是，不久以后，她写信给远在阿尔及利亚的他，说她怀上了他的孩子，说她爱着他——然而，不幸的是，那封信从未到达凯撒手中。弗罗里特以为凯撒不要她了，绝望中想方设法要打掉她腹中的胎儿，便采取从楼梯上滚下来等方法，但都无济于事。于是，她搬到邻村，很快勾引上了当地的铁匠，嫁给他生下了让。由于她试图堕胎的原因，让一生下来就是个罗锅。凯撒这才知道是他图谋并导致了他自己的独生子的死亡，他是多么地盼望有个儿子传宗接代延续香火。他的大限到了，他决定赴死：他给玛农写了一封长信，向她阐明他是她的祖父，将索贝让的全部财产都留给她，并请求她原谅。然后，他躺下来平静地死去。

于是，这整个悲剧都起因于一封在绕了两代人的长长弯路之后才迟迟到达目的地的信（弗罗里特写给凯撒的信）：当这封信没寄到身在阿尔及利亚的凯撒手中时，悲剧就开始了，最后，当信送到他手里，迫使他面对他不明就里地杀害了他的独生子的可怕事实时，悲剧便结束了。

在俄狄浦斯神话和克洛岱尔的《贡冯泰尼》三部曲中，美丽的客体（玛农）是作为一个弃儿的后代，一个不想要的孩子的后代出现的（让的驼背，像俄狄浦斯的瘸腿一样，实际上就是父母抛弃后代的标志；让天生是个驼背，因为他那不幸的母亲自己从楼梯和陡路上往下滚，试图终止妊娠）。人们禁不住想通过逻辑时间三个阶段颠倒的母体的透镜去阅读这三代人的故事[5]：

· 在第一代中，灾难性事件是由致命的**假结论**引发的（使人疏远的合同）；

· 接下来便是“理解的时间”（理解以下这种情况所需要的时间，即由于这个合同，我**失去了一切**，我成了一个弃儿——简而言之，这个故事中是与大他者的**剥离**，即我被剥夺了在象征性秩序

中的立足点）；

· 最后是一个“观察时刻”——看什么？当然是看美丽的客体。[6]

从第二时刻到第三时刻的过渡与从令人厌恶的**恐怖症**客体到令人振奋的**崇拜**的过渡相同——也就是说，我们这里所谈论的是对同一客体的主体态度的逆转——不是通常的“珍宝变废物”的逆转，而是相反的“废物变珍宝”的逆转，是从一文不名的弃儿变成价值连城的宝石的逆转。潜伏在这一现象背后的是美丽的（女性）客体出现的奥秘：首先，是“原罪”，使人疏远的交换行为（“一封信——弗罗里特写给凯撒的信——没有寄到它的收信人手里”，爱情接触失败了，一对恋人没有团圆）。这个原始灾难（凯撒无视弗罗里特对他的深切的爱）被看作造成他们的后代那令人发指的残疾的“客观对应物”；然后接下来是残疾变成绝代佳人（让的女儿玛农）的奇迹般的逆转。[7]在帕尼奥尔的作品中，悲剧是**逆转的**俄狄浦斯：与俄狄浦斯神话中儿子在不知情的情况下杀死了自己的父亲形成鲜明对照的是，凯撒在无意中送了他儿子的命。凯撒不单单是恶毒；他还固守无条件斯守自己的土地、不惜任何代价保护它不受外来闯入者侵犯的传统道德，实施他的害人行为。另外，社区本身，在袖手旁观让一家人长期受苦的过程中，也只是在遵循它原始的道德箴言：**不管闲事**，以及与此相似的格言，**一开口就滔滔不绝**。

因此，三个男性中心人物的悲剧都有其自身的特点。凯撒最终意识到他击败的敌人是他自己的私生子——悲剧性经历中闭环现象的一个完美例子：射向敌人的箭反射回开弓者。在这一时刻，命运之圈完成了，惟一留下的是为了死去的主体，就像老凯撒那样带着尊严死去。小说中最可悲的人物也许要数厄戈兰了。毫无疑问，他对玛农的爱远远深过浅薄而轻佻的教师伯特兰德，

但他由于内疚和不幸福的爱情被逼上了自杀之路。最后,是让本人的悲剧性的一面——当化来甘霖滋润干渴土地的云彩涌过他的农场上空时,他仰面朝天,(有点荒谬地)用无力而愤怒的口气喊道:"我是个罗锅。做一个罗锅不易呀。天上没人吗?"让代表着父亲的角色,决心要把他的计划进行到底,他依靠的是气象统计资料,而全然不顾他的开垦土地的事业给他的家庭酿成的苦难。[8]构成他的悲剧的原因是他的努力完全**没有意义**:他动员全家人长时间地从一口遥远的井里运水,日复一日,而不知道他的土地上就有一个丰沛的水源。

从喜剧到悲剧

社会和悲剧性个人之间的标准关系就这样被颠倒了:在传统的悲剧形式中,是个人冒犯社会,与此形成鲜明对照的是,在帕尼奥尔的作品中,却是社会冒犯个人。在传统的悲剧中,罪过是在作为个体的违法的主人公身上,他后来会被原谅并重新被社会所接纳;而在帕尼奥尔的小说中,基本的罪过是社会本身的罪过:这罪过不在于他们做了什么,而在于他们什么也**没有**做——在于他们的知识和他们的行动之间的差异:他们都知道水泉的事情,然而他们却没有一个人准备把有关水泉的真相告诉不幸的让。

如果说,典型的传统悲剧表现的是主人公个人的悲剧:他犯了法,但他这种行为所导致的后果却超出了他的认知范围——他扰乱了他生活其中的社会的神圣秩序,无意识地犯了罪,那么,在帕尼奥尔的作品中,主人公则是社会本身(全体村民)——不是他们做了什么,而是**他们知道而没有做的事情**:他们只需要把他们所知道的告诉让,而不是默默地目睹着让一家人在辛勤地劳作。结果,玛农的悲剧性的顿悟就产生了,这不是因为她得知其他人

（社区）做了什么，而是因为她得知他们知道实情。为此，在故事结尾，当全体村民突然开始指责凯撒截堵水泉时，他对他们的反驳是有道理的。他说，即使这事的确是他和厄戈兰干的，全体村民也都是同谋，因为他们都知道这个事实……社区的这个罪行在死去的让的鬼魂中显现出来：他以幽灵的形式出现，搅得村民们不得安宁，指责他们不把水泉的真相告诉他。玛农，这个不会上当受骗的沉默寡言的孩子，观察着一切，尽管她只能默默地看着她父亲非凡的努力和失败：她那些技法拙劣的表现全家运水情景的幼稚的图画使社区（全体村民）时刻想起发生过的一切，感到不堪忍受。

当然，用拉康的话来说，玛农和村庄社区之间的对立是J和A之间的对立，是**狂喜**的实质和大他者之间的对立。玛农是"源泉"，她代表生命源的现实（不仅是性，而是生命本身），这就是为什么她能够切断生命之源（水）的流淌，从而导致社区衰落的原因——当社区驱逐她时，他们无意识中枯竭了他们自己的生命实体。一旦社区被从其源头切断，它便露出了真实面目，成了象征性机械发出的无力呻吟：帕尼奥尔小说中讽刺的高潮无疑是村民们与国家水利机构代表的见面，他用一大堆伪科学话语来掩饰他对导致村庄水源枯竭的可能原因的愚昧无知。在此，人们不禁会想起弗洛伊德在他关于厄玛注射之梦第二部分中三位医生同事的空洞滑稽的闲聊，医生们列举了种种可能的借口，为弗洛伊德在医治厄玛期间的任何罪过开脱责任。意味深长的是，是作为调停者介入此事的当地牧师指出了调解方法，他提醒村民们想起了他们的同谋罪行，将解决问题的焦点从科学知识转移到主观真相。因而，最终以玛农和年轻教师之间的婚姻达成调解也就不足为奇了，玛农的怀孕证实了生命实体的真实和象征性的"大他者"之间重新建立起来的和谐。玛农与莱尼·里芬斯塔尔的早期名

作《蓝光》中的琼塔不是很相似吗?琼塔是个美丽的弃儿,被闭塞的村庄社区剥夺了公民权,但她享有探索生命奥秘的权利。

牧师的调停还展现了思想意义出现的初级机制:就在(国家供水专家对泉水断流原因)所做的解释不能成立的时候,意义填补了这个空间——也就是说,牧师改变了人们的思维范围,并建议社区成员不要简单地认为断水是由于自然过程(土壤深处压力的改变、干旱、地下水改道并寻找新河床)所致,而应把它看作某种社区道德败坏的标志(他本人将之与底比斯进行比较,该城的瘟疫起因是皇室的乱伦)。然后,在人们用宗教形式列队行进祈祷求水的过程中,"奇迹"出现了:突然,泉水复又开始流出(因为玛农掘开了源头)。我们在此涉及的是一个简单的欺骗?真正的宗教信仰何在?牧师非常清楚问题的症结;他对玛农说:"我知道奇迹将不是一个真正的奇迹,泉水会重新流淌,因为你会掘开源头——但是,真正的奇迹不是外在的,而是内在的。真正的奇迹是,像你这样的人——由于社区对你的家庭所做的错事,你拥有一切权利去仇恨我们的社区——会鼓足勇气改变主意,作出一种姿态。真正的奇迹是这种内心的转变,通过这种内心转变,个人便会冲出复仇的圈子,对发生的事表示原谅。"真正的奇迹在于不让罪行和过错再次发生。

我们在此遇到的是最纯粹的思想意识上的**我很明白,但终究……**:尽管没有物质上的奇迹,但有另一个"较深的"、"内心"层面上的奇迹。在此,人们可以清楚地看到帕尼奥尔那令人困惑的中间人立场。一方面,他似乎想依赖于外部的、物质事件和"内心"真相之间一致性的前现代概念,即渔王神话中表达出来的最终的一致性("荒原"是国王的道德失败的表现),另一方面,他又反过来考虑了这个一致性的虚幻特征。

这个中间人的地位在号称封闭而神秘的悲剧命运的世界投

下了一道阴影，在这个世界里，所有四散的线索最后都能找到一个共同的结果。如此的一个史诗悲剧在今天看来似乎完全不合适。在今天这个时代，电影里总是出现各种暴力事件以引起我们的注意，惟一可以采纳的对话构成了越来越聪明或越来越滑稽的俏皮话，惟一可以接受的全盘阴谋越来越成了一首阴谋叙事诗。然而，在帕尼奥尔的小说中，事情以庄严的速度运动，如同在一部希腊悲剧中，沿着它们延续三代人的不屈不挠的道路前进；那儿没有悬念，所有的动机都事先展示出来，将会发生什么事都非常清楚——但正是由于那个原因，当真的出事时所产生的恐惧就更加灾难深重了。

但是，帕尼奥尔没有叙述一段真实的神秘经历，而是提供了这样一段经历的怀旧**回复**版本。难道不是吗？仔细研究帕尼奥尔呈献给公众的小说中的三种连续的形式（首先是他的两部电影，然后是他后来根据小说自己制片的电影，最后是克劳德·贝利的两部电影）揭露了躁动不安的事实，**开头是最不神秘的**：只有在贝利的"后现代"怀旧版本中我们才能得到神秘命运的封闭世界的完整轮廓。当它保留人们的举止行为遵循陈旧的、准异教徒宗教模式的"权威性的"法国地方社区生活的痕迹时，帕尼奥尔的版本也产生了情节的戏剧性和滑稽性；贝利的两部电影，尽管它们拍得更为"现实"，强调的是命运和过多的情节（不可忽略的是，以威尔第的《命运的力量》为基础的电影的主要音乐主题旋律）。[9] 因此，自相矛盾的是，封闭的仪式化的后现代社区意味着戏剧性的滑稽和讽刺，而现代"现实主义的"表演涉及的是命运女神和双剧性的过度。[10]

在此想再问一遍，我们没有遇到《哈姆雷特》的悖论吗？即叙事内容的"神秘"形式不是起点，而是移置和压缩的一个复合过程的终结。在帕尼奥尔名作的三个连续形式中，我们因此看到了道

德态度的社会戏剧逐渐僵化为神话——以“自然”顺序的逆转，该运动是**从喜剧到悲剧**。我们得到的训诫是，说今天的神话是杜撰的，是假的，**是复古的**人工制品的说法是不充分的：神话杜撰模仿的观念应被彻底改为**神话本身是一个虚构的故事的观念**。

后现代性的神话

这又使我们想到现代性中神秘结构的可能性，甚至当哲学本身在两个连续的阶段里有自反性的时候。首先，随着康德关键性方向转变，它丧失了其“天真”，并表现为对可能性的**自身**条件提出了疑问。其次，随着“后现代的”方向转变，哲学化变得有“实验性”，不再提供无条件的答案，而是玩弄不同的“模式”，将不同方法结合起来，这些方法事先就考虑到了失败。我们所能详尽说明的是问题和谜团，而答案却简直没有办法填补此谜的空白。

也许这个自反性影响我们日常主体性经验的最佳表现方式是使人上瘾的普遍性状态，人们会“沉溺于”任何事情——不仅是嗜酒或吸毒上瘾，而且对食物、抽烟、性和工作都会上瘾……这种沉溺的普遍化标志着今天任何主体地位的极端的不确定性：没有一成不变的预定模式，每一件事情都必须反复（重新）协商。这甚至延伸到自杀。阿尔贝·加缪在他原本会完全过时的《西西弗斯的神话》一书中强调自杀是惟一真实的哲学问题，他的说法是对的——但是，这是**什么时候**变成这样的？只有在现代自反性的社会中，当生命本身不再“由自己主宰”时，作为一个“没有标记的”（引用罗曼·雅各布逊发明的术语），但是被“打上了标记的”人物，必须受到特别激励（那就是为什么安乐死变得可以接受的原因）。在现代性之前，自杀只是某种病理性失调、绝望、痛苦的一个标记。但是，伴随着自反性，自杀成了一种**存在主义的**行为，这

是一个纯粹决定的后果，不可还原为客观的痛苦或精神的病理。这是埃米尔·涂尔干关于自杀还原为可以量化与预见的一种社会事实的另一面：两种行为，自杀的客体化/量化以及它转化为一种纯存在的行为，是密切相关的。[11]

这一进程是如何影响神话的？这也许不仅仅是一个时间上的巧合。正当谢尔盖·艾森斯坦为了不生成一个叙事统一体而是提出一个新意义而开发（和实施）他的“知识分子蒙太奇”概念和并列自生的片断的概念时，T·S·艾略特在《荒原》一书中做了一些相同的事情，将普通日常生活中不同领域的片段与古老神话和艺术著作的片段并置起来。《荒原》的成就是成功地假设了普遍衰退的形而上感情氛围的“客观对应物”，分裂世界的“客观对应物”，文明的衰落时期，平庸的中产阶级日常经验的片段。这些普通的片段（假知识分子的闲聊，公共场合的对话，一条河的印象，等等）突然被变成一种哲学上不安的表达，这种状态类似于海德格尔的“常人”。[12] 在这一点上，艾略特和瓦格纳是对立的，瓦格纳通过夸张的神话人物叙述了他的故事《众神的黄昏》：艾略特发现，相同的基本故事可以通过最普通的资产阶级日常生活被叙述得更加生动。

也许这标志着从浪漫主义向现代主义的转变：晚期浪漫主义仍然认为人们应该从传奇色彩的英雄叙事来讲述全球衰退的大故事，而现代主义则坚持我们日常经历的最普通最低俗事物的形而上的潜力。也许，后现代主义颠倒了现代主义：人们回到了重大的神秘主题，但是它们被剥夺了宇宙的共鸣，被当作普通的片段受到操纵。简而言之，我们从现代主义中看到的是表达全球形而上学观点的日常生活的片段，而从后现代主义中看到的则是被当作普通生活片段的传奇人物。

一段时间以来，我一直有一个想法，想就一个不存在的“经

典"文本写一部《克利夫笔记》(简短的情节小结、人物描述、作者自传等)——这种想就一个不存在的中心写点东西的想法仍然是现代主义的,就像辛迪·谢尔曼那不存在的黑白电影中著名的定格画面一样。严格的后现代主义具有**相反的**程序。其程序是想象绘画(或照片)背后的整个叙述,然后就此写出剧本或拍出电影。这样的事情近来的确在纽约发生了:林·罗森的剧本《夜鹰》——2000年2月在外百老汇剧院上演——表现的正是其剧名所预示的:一系列生动表现爱德华·霍珀的四幅绘画(《夏季》、《夜间会议》、《咖啡馆的阳光》和《夜鹰》)的场景。它试图想象所描述的场景中进行的谈话,以及使这些人聚到了一起的因素:社会道德沦丧、孤独、失败的遭遇、绝望的梦想……剧本中那令人激动的简约甚至低俗所表现的是最彻底的后现代主义。这与几年前的西班牙电影不一样。西班牙电影试图重新创造委拉斯凯兹的绘画《宫女》中的情景,而该剧所描写的不是霍珀绘画过程的情景,而是绘画中所描写的场景在现实中的杜撰,被加工后变得"栩栩如生"。其目的不是要讲述一幅名作的诞生,而是天真地认为其内容描述的是某种社会现实,从而扩大这种现实。

这将我们带到了也许可以算是原型的后现代主义程序:填补经典文本空白的程序。如果说现代主义用神话作为其当代叙述的解释性参照框架的话,那么后现代主义则用填补空白的方式直接重新书写神话。在他的短文《你一定记得这个镜头》中,罗伯特·库夫详细地用淫秽的语言描述了《卡萨布兰卡》中褒曼和鲍嘉热烈拥抱后那决定命运的三秒半淡入镜头中的情景。[13] 难道今天的读者/作者在克莱斯特最著名的短篇小说《欧侯爵夫人》中没有受到同样的诱惑?该小说的第一段就令人震惊:

在意大利北部的一个重要小镇M城,守寡的欧侯爵夫

> 人，一位名誉洁白无瑕的夫人和几个有教养的孩子的母亲，在报纸上登载了以下这样一则通告，说她不明就里地发现自己怀孕了，说她希望她即将出生的孩子的父亲能够向她透露自己的身份；还说，出于对家庭的考虑，她决心与他结婚。[14]

这些话所带来的令人讨厌的震惊来自女主人公对道德规范的过分认同：她将她对性行为的屈从带到了荒唐的极端程度。女主人公对性交已没有了一点记忆：没有神经质的症状表明性交受到了压抑（我们从拉康那里得知，压抑和被压抑的回归是一回事）；性交这一事实事先已经解决，而不是简单的受压抑的问题。在《黑超特警组》中，与外星人作斗争的特工人员有一个铅笔形状的小小的闪光装置，他们在非授权人员与外星人相遇时使用：他们用这个闪光装置照射非授权人员，这样他们对过去几分钟里发生的事情的记忆就被彻底消除了（为了使他们不至于受到损伤性余悸）。**拒绝**机制中不是也有同样的因素在起作用吗？**拒绝**不也是一个相似的精神机器吗？难道《欧侯爵夫人》不是似乎也受到了相似的使人丢失记忆的亮光的照射吗？这个对性交的彻底忘记由描述她的痛苦的那个句子中部的连字号表明了出来：在俄国人对她父亲指挥的那个城堡发动的攻击中，她落入了一些流氓般的敌军手中，他们试图强奸她；她后来被年轻的俄国军官F侯爵救了出来。在救出她后，他

> 将手伸给她，带着她走进火焰尚未烧到的宫殿的另一侧，在那儿，因痛苦早已变得一语不发的她，这会儿昏死了过去。然后——那军官命令正好赶到的侯爵夫人的那几个惊恐不安的仆人去叫医生；他让他们放心，侯爵

> 夫人很快就会苏醒过来的，随后，他重新戴好帽子，重新加入了战斗。[15]

当然，“然后”和“军官”之间的连字号所起的作用和拍摄的机场塔台里的三秒半镜头的作用是完全一样的。那个镜头紧跟着伊尔莎和里克热烈拥抱的镜头，然后又淡回到从里克房间窗户外拍摄的镜头。所发生的实际情况(如侯爵“重新戴好帽子”这一蹊跷的细节已经表明的那样)是侯爵被侯爵夫人的突然昏厥所诱惑。侯爵夫人在报纸上登载通告的结果是，侯爵出现了并主动提出与侯爵夫人结婚，虽然她没有认出他就是强奸她的人，而只是把他当作她的救命恩人。故事发展到后来，当他在她怀孕中的角色变得明了后，她不顾父母的反对，仍然坚持要与他结婚，准备承认她的恩人就是强奸她的人——就像黑格尔在他的《法哲学原理》一书的前言结尾处，学着路德的样，劝导我们承认令人讨厌的现时十字架中的(希望和获救的)玫瑰一样。这个故事的主旨是男权社会的“真相”，用黑格尔哲学中的思辨判断表达出来，将强奸者的身份假设为救命恩人，其作用是保护妇女免受强奸——或者说，还是黑格尔的思想，在表面上与外来力量作斗争的时候，主体是如何与自己、与自己误认的实体作斗争的。

克莱斯特已经表现出来的“后现代性”正是通过他对法律极端正统颠覆的过分认同来颠覆法律的程序。当然，具有代表性的例子是他的中篇小说《迈克尔·科尔哈斯》。该书是根据16世纪的真实事件写成的：在遭受了一次小小的不公正待遇(科尔哈斯的两匹马受到了当地一位贵族——堕落的特隆卡伯爵——的虐待)后，科尔哈斯——一位受人尊敬的撒克逊马贩子——开始了顽强的寻求正义的行动。由于社会道德腐败，他最终在法庭上败诉之后，自己拿起法律的武器，组织了一支武装队伍，攻打烧毁了

好几座他认为特隆卡就藏身于其中的城堡和城镇——他始终坚持认为,他并没有更多的要求,他只要求纠正他所受到的小小的委屈。

在一个典型的辩证逆转中,科尔哈斯对这些法则无条件的固守,他的**有法律保护的暴力**变成了**制定法律的暴力**(引用沃尔特·本雅明的**经典对立**[16]):标准的顺序被颠倒了——这不是有法律基础的暴力,一旦其法则被制定出来,有法律基础的暴力就变成了有法律保护的暴力;相反,正是这个被引向极端的有法律保护的暴力变成了一个新法律的暴力基础。一旦他开始相信现存的法律结构腐败,无法遵守其自己的法则,他便朝着一个几乎偏执狂的方向送出象征性信号,宣称他打算建立一个新的"世界政府"作为阿查杰尔·迈克尔的代表,并号召所有虔诚的基督徒支持他的事业。(虽然这个故事写于1810年,比黑格尔的《现象学》晚了两三年,但实际上科尔哈斯看起来似乎比席勒的主人公更像是黑格尔的"自命不凡的心境和狂乱的法律"的范例。)

在故事结束时,达成了一个奇怪的和解:科尔哈斯被判了死刑,但他平静地接受了行刑,因为他已经达到了他那显然是微不足道的目的:两匹马活蹦乱跳地还给了他,特隆卡伯爵也被判了两年徒刑……这个故事讲述了一个不了解确定法律运用的不成文法则的"固守法则的人"过分追求正义,最终以犯罪结束:以一种法律上相等的所谓蝴蝶效应,一桩轻微冒犯为事态的发展起了推波助澜的作用,从而使整个国家遭受了不相称的损害。怪不得恩斯特·布洛赫将科尔哈斯刻画为"法理学的伊曼纽尔·康德"。[17]

讲述詹姆斯·邦德的电影提供了克莱斯特的两个文本的对称性颠倒。一方面,这些电影中的大多数以同样奇怪的性行为乌托邦场景结束,这些场景表现的既是不正当的性关系,又是一种

共享的集体经历：当邦德最终独自一人与女主角相逢，与她发生性行为，他们两人的行为被大他者看到了（或以某种其他——譬如说，数字的——方式听到或记下了），在此处是由邦德的职业共同体（M，莫内彭妮，Q，等等）为代表的；在最新的一部邦德电影，艾普特德的《纵横天下》（1999）中，这个行为被美好地表现为卫星图像上的温暖污点——Q的移位（约翰·克利斯）谨慎地关上了计算机屏幕，使其他人无法满足自己的好奇心。在其他时候通常作为观察要犯的大他者（理想的预先假定见证人）的邦德，在此处却需要大他者的观察：只有这些见证人才“使他的性活动存在”。（阿多诺在《最低限度的道德》中甚至也唤起了被共同体的大他者承认的这样一个乌托邦式性行为：阿多诺把富翁公开展示自己年轻的女情人——尽管他没有与她发生性关系——那众所周知的场景理解为完全性解放的幻象。[18]）另一方面，正是这个结局打开了要求从后现代角度进行重写的缺口。也就是说：詹姆斯·邦德电影之谜是发生在两者之间的东西，在这个皆大欢喜的结局和**下一部**电影的开头之间，在下一部影片中邦德再一次被M召唤去完成一项使命？也许这会是后现代主义的邦德电影，一种关系衰落得令人讨厌的存在主义戏剧：邦德渐渐讨厌他的姑娘，小打小闹不时迸发；姑娘想结婚，而邦德不同意，诸如此类的事情。后来，当M的召唤使他能够摆脱变得越来越令人窒息的关系时，邦德才最终得以解放。

然而，使现代主义和后现代主义之间的对立概念化的另一个途径会是通过神话和“一个真实故事的叙述”之间的紧张关系实现。作为范例的现代主义姿态是把一个普通的日常事件搬上舞台，用这种方法使某个神秘的故事在里面产生共鸣（当然，除了《荒原》之外，另一个明显的范例是乔伊斯的《尤利西斯》）；在通俗文学中，相同的例子可以应用于最出色的福尔摩斯故事——它们

全都含有明晰的神话共鸣。[19]后现代主义姿态会是地地道道的对立:将神话故事本身作为一个普通的偶发事件搬上舞台。因此,人们要么承认在声称是纯粹的现实主义故事的背后有一个神话框架的轮廓(在最近的电影中,典型的例子是阿托姆·伊格扬的《意外的春天》,说的是诱拐儿童的花衣魔笛手*神话),要么将神话本身当作一个"真实的故事"来读。

但是,这个后现代的程序极具风险——彼得·舍费尔的剧本《恋马狂》(后来由理查德·伯顿拍成电影)提供了也许是我试图谴责的某种谎言的最典型范例。话剧的叙述者,一个对古希腊神话感兴趣的愤世嫉俗的年长精神病学者为一个小伙子治疗。那年轻人用镰刀刺瞎了他所照料的价值连城的四匹赛马的眼睛,试图以这种绝望的行为解决他的性欲状况的窘境;当精神病学者沉浸在对古希腊神话超然理性的赞美时,他开始意识到,他眼前有一个人的现实生活经历正在上演着伟大的神话题材的强制性牺牲仪式,这时,悟性和真理的伟大时刻到来了——由于被古老神话所倾倒,他无视一个人存在的现实,而这个人的日常生活**就是**神圣的神话经历。这个据说是真实的悟性为什么是假的?是因为它涉及一种回溯透视的幻觉吗?因为现在决不会有神话的完满经历——所以,神话、神话的框架,按其定义,总是以记忆的形式出现,总是以某个事件的回溯重构形式出现,而这个事件在"真真切切发生"时只不过是一出通俗的激情剧。

我们还可以从别处找到《恋马狂》虚假性的真实原因。《恋马狂》是一个古老题材的变异,讲述的是在我们"干巴巴的"、异化的、"祛魅的"当代生活中,人们是如何失去了神话般生活经历的

---

* 中世纪解除普鲁士哈默尔恩鼠疫的魔笛手,因未付其报酬而把当地的孩子全部拐走。——译者注

全部魅力的。然而,实际上的艺术现代主义的基本特征之一是在现代化的真正进程中,在它的暴力中,去识别野蛮的、文明进化前的神话模式的回归——T·S·艾略特在他对1921年伦敦上演《春之祭》的反应中赞美了斯特拉文斯基的作曲技巧,音乐将"俄罗斯大草原的韵律变成了一串汽车喇叭声,机械的嘎拉响声,车轮的碾滚声,钢铁的击打声,地铁的隆隆声,以及现代生活中其他野蛮的吼声"[20]。简而言之,这段话所暗指的不是远古的仪式和神话与被祛魅的现代行为之间的冲突或鸿沟,而是原始野蛮状态和现代性之间的延续性。它的意思是工业现代化,现代大城市中的混乱拥挤的运动,诸如此类,标志着有着优雅习俗的"文明的"贵族或早期资产阶级世界的解体、传统关系的解体,预示着它们自己强劲的创造神话的潜力——众所周知,对现代化进程中原始的创造神话的强大力量的庆祝是艺术领域保守的现代主义的主要主题之一。无秩序的现代城市群体的崛起被理解为对早期资产阶级自由主义—理性主义的个人主义霸权的破坏,是为了在社会生活中重新创建原始的宗教审美观——新的神圣弥撒仪式正在显示自己的威力,创立出各种原始牺牲的新形式。

对这个进程的标准马克思主义态度有两种:一方面,对于一个马克思主义者来说,很容易就可以将这种"野蛮状态"解释为资本主义用暴力瓦解所有传统"文明"有机关系的固有特性——意思是,由于资本主义所具有的解体性和社会破坏性,资本主义发展的必要表现形式是在思想意识形态上"回归"到社会生活的野蛮仪式化形式;另一方面,像阿多诺这样的理论家所强调的那样,向原始神话的这一回归是个假象——我们所面临的不再是真实可信的有机神话般的生活方式,而是一个被假造的神话,一个遮掩着它的真实对立面的人工赝品,现代生活的全球自反化和合理化。

但是,不变的事实是,现代化的自反化和合理化特点产生了

自身新模式的不透明性，这种模式赞同类似神话的意识形态的经验。因此，这种再神话化的观点不是说，外在的神话框架是"一种控制、命令的方式，是对构成当代历史的徒劳和无秩序的高密度全景赋予形状和意义的方式"，如艾略特在谈到乔伊斯的《尤利西斯》——这部小说通过参考荷马的《奥德赛》构思了利奥波德·布鲁姆一天的经历——时所说。[21]这个观点实际上更为激进：瓦解传统"文明"架构的现代工业生活的混乱的暴力，被**直接**体验为受文明习俗的盔甲"束缚的"原始神话时代野蛮暴力的回归。说到底，也许这就是"后现代主义"的内涵所在：相当简单，现代主义之后的东西并不是其固有的**神话**。

海德格尔把希腊文化的突破，即"西方"这个概念出现的标志，定位在对前哲学神话的"亚洲"世界的征服：西方最大的对立面是"泛指的神话和特指的亚洲"[22]。但是，这个征服不仅仅抛弃了神话，而且是在（其内部）与其进行不懈的斗争：哲学需要求援于神话——不但是出于外在的原因，因为要向未受过教育的大众解释它的概念学说，而且由于内里的原因，因为要"缝合"它自己的概念大厦，在这方面，它没能抵达其最里面的核心，从柏拉图的洞穴神话到弗洛伊德的原始之父神话和拉康的**薄片**神话。因此，神话是逻各斯的真实，是不可能赶走，也无法留下的外寇。那是阿多诺和霍克海默的《启蒙辩证法》的训诫：启蒙运动总是并且已经"污染"了天真的即时性；启蒙运动本身就是神话，也就是说，它自己创立的姿态**重复了**神话的流传。后现代主义不就是启蒙运动在其胜利中的彻底失败吗？当启蒙运动的论证到达其顶点时，动态的、无根基的后工业社会直接产生了自己的神话。

"节俭，节俭，霍拉旭！"

那么，现代性出现的本质是什么？神话尽力掩饰的是什么鸿

沟或窘境?人们几乎被引诱去回到陈旧的道德传统:资本主义起源于节俭的罪恶和吝啬人格的罪恶——早已声名狼藉的弗洛伊德的"肛门性格"论及其与资本积累的联系在此得到了意想不到的吹捧。过分节俭的讨厌角色在《哈姆雷特》(第1场第2幕)中得到了精确的浓缩:

> 霍拉旭:殿下,我是来参加您父王的葬礼的。
>
> 哈姆雷特:请你不要取笑我,我的同学,我想你是来参加我母后的婚礼的。
>
> 霍拉旭:的确,殿下,这两件事情相距得太近了。
>
> 哈姆雷特:节俭,节俭,霍拉旭!葬礼中剩下的残羹冷肴,正好宴请婚筵上的宾客。霍拉旭!我宁愿在天上遇见我最痛恨的仇人,也不愿看到那样的一天!

这里的要点是,"节俭"不仅表示一个模棱两可的节约,而且暗指有意拒绝对得体的吊丧仪式支付某人的应付款项:节俭(在这种情况下,食物的双重用意)违反了**仪式价值**,也就是拉康所说的,马克思在论述价值时所忽略的仪式价值:

> "节俭"这个词是个恰到好处的提醒物,在现代社会设计出来的使用价值和交换价值的调节中,有些东西也许是马克思主义经济分析中所忽略的,即在我们时代的思想中占主导地位的东西——这种东西我们每时每刻都能感受到它的力度和广度,那就是仪式价值。[23]

那么,在什么情况下节俭是一种恶行呢?[24]在亚里士多德的精神构

架中，只是将节俭和浪费定位在相对的极端上，然后，当然，再去构成某个中间词——精明、适度的消费、避免两种极端——作为真正的美德。但是，吝啬鬼的自相矛盾是**他从节制本身中制造了过度**。那就是说：欲望的标准描述集中在它的侵犯特性上：伦理（在"生存艺术"的前现代意义中）最终是节制的伦理，是遏制超越某种限制的冲动的伦理，是抵制——根据定义来说——构成侵犯行为之欲望的伦理。这种侵犯性是使我完全为之憔悴的性欲；暴饮暴食；甚至在谋杀时也不停止的破坏欲……与这个侵犯性欲望概念形成对比的是，守财奴用欲望（例如用无节制的品质）投资节制本身：不花费，节省；攥住而不是撒手——所有臭名昭著的"吝啬"品质。而且只有**这个**欲望，地地道道的反欲望，才是**典型的欲望**。

黑格尔的"对立限定"[25]在此得到充分证明：马克思宣称在生产—分配—交换—消费过程中，应加倍铭记生产这个词；同时它是该系列和整个系列结构原理中的术语之一：在生产中作为系列的术语之一，生产（作为结构原理）"在其对立限定中遇到了它自己"[26]，如马克思所说，使用的是准确的黑格尔术语。这同样适用于欲望：有不同种类的欲望（那就是说，有破坏快乐原则的过多情感的欲望）；在这些种类中，欲望"本身"在穿着吝啬鬼和他的节俭外衣的其"对立限定"中遇到了自己，这是截然相反的欲望侵犯行为。拉康在谈到莫里哀时阐明了这个问题：

> 幻觉、意象和怜悯的客体是取代被象征性剥夺的主体的其他组成部分。所以说，想象的客体处于在它本身中凝聚美德以及存在特点的位置，或者存在的疆域中，并成为名副其实的存在幻觉，这是西蒙娜·韦伊在集中注意力于一个男人与他的欲望客体的最密集的和最难理解

> 的关系时论述了的这种幻觉:莫里哀笔下的吝啬鬼与他的保险箱的关系。这是人类欲望中客体的盲目崇拜特性的极点……意象幻觉中的客体 a 的难以理解的特性决定它以明确的形式作为邪欲的极点。[27]

因此,如果我们想了解欲望的奥秘,我们不应该将注意力集中在沦为感情的俘虏的恋人或凶手身上,他们为了感情准备押上任何东西,倾其所有去打赌,而是要集中在吝啬鬼对他的钱箱的态度上,钱箱是他保存和积攒钱财的秘密宝地。当然,奥秘是,在吝啬鬼的角色中,过剩与匮乏巧合,力量与虚弱遭遇,随着客体的提升,藏进人们只能看到,但决不能够尽情享用的禁止的/不可触及的物件里。吝啬鬼最后的咏叹调,巴尔托罗演唱的《对一个有着我这种命运的医生》不是出自罗西尼《塞维利亚的理发师》的第一场吗?咏叹调中那走火入魔的痴狂完美无缺地表现了他完全不在乎有望和年轻的罗西娅发生性关系这个事实——他想娶她是为了拥有她和保护她,就像吝啬鬼拥有他的保险箱一样。[28]用比较富有哲理的话来说,吝啬鬼的自相矛盾是他结合了两种互不兼容的道德传统:亚里士多德的节制道德和康德的脱离"快乐原则"的绝对命令的道德——吝啬鬼把节制本身的准则提高到康德的绝对命令之中。于是,不折不扣地遵循节制的准则,真正做到避免过剩,造成了它本身的过剩——过剩愉悦。

但是,资本主义的出现微妙地改变了这个逻辑:资本家不再是孤独的吝啬鬼,死守着他珍藏的财宝,当他一个人时,便躲在锁得紧紧的门后,偷偷地瞥上一眼,而是接受基本悖论的自我,该论点认为,守住并倍增他的财产的惟一方法是花掉它。在此摘自露台一幕的朱丽叶的爱情公式(我付出越大,就得到越多)遭受了反常的曲解——这个公式不也正是资本主义投机活动的公式吗?

资本家投资(和借债投资)得越大,他拥有的就越多,所以到最后,我们**通过**唐纳德·特朗普看到一个纯事实上的资本家,唐纳德·特朗普的现金"净值"实际上是零,甚至是负数,但是因为未来利润的前景他被视为"富有"。所以——回到黑格尔的"对立限定论"——资本主义,在某种程度上,把节俭的概念转变为服从欲望(即消耗对象)的对立限定(表面形式):在这里,种类是贪婪,而过分无限制的消费是以它的表面形式出现的贪婪本身(对立限定)。

这个悖论能够使我们甚至产生像最基本的营销策略的现象,该现象提醒我们注意消费者的节俭:不是节目间穿插的基本广告词"买这个,多花钱,但是**会省钱**,会有大放送!"吗?以众所周知的妻子的**大男子主义形象**为例,她满足了购物欢乐后回家告诉她的丈夫:"我刚刚为我们省了200美元!虽然我只想买一件外套,但是我却买了三件,得到了200美元的折扣!"这个剩余额的具体化是牙膏管,它的最后的三分之一被染上不同的颜色,用大写字母写着"你得到30%的免费产品!"——在这样的情况下,我总是情不自禁地想说:"那么好吧,我只要这免费的30%的牙膏吧!"在资本主义概念中,"合理价格"的**定义**是**折扣**价格。只有人们把消费想象为它的恰恰相反的表象方式——节俭——时,陈腐的名称"消费社会"才成立。[29]

这时,我们应该回到《哈姆雷特》,回到仪式价值:仪式最终是为了慷慨消费开拓空间的献祭仪式——在我们向诸神献祭了杀戮牲畜的最里面的部位(心脏、肠子)之后,我们便开始尽情享用剩余的肉食大餐。作为对能使不用献祭的免费消费成为可能的替代,想省却这个"多余的"仪式化献祭的现代"整体经济"产生出节俭的悖论——那儿**没有**慷慨消费;只有当它的作用在作为其相反的表象形式内才允许消费。准确地说,不正是纳粹主义不顾一

切地想通过大屠杀把仪式价值恢复到其正确的位置,献给“无名的诸神”的那个巨大的牺牲——如拉康在**第 11 次讨论会上**所说?[30]相当合适的是,牺牲的客体是“犹太人”,即节俭的资本主义悖论的真实体现。法西斯主义将处于一连串企图反对这个资本主义逻辑的境况中:除了法西斯社团主义者想通过切断“犹太人”身上体现的过剩去“重新建立平衡”的企图之外,我们还可以提一下想恢复纯支出的前现代最高姿态的不同类型的企图——回忆**瘾君子**的形象,即惟一真正的“消费主体”,惟一的完全消费他自己的人,以他无约束的**狂喜**,一直消费到他死亡。[31]

上帝的人类之爱

如果这两种存在是假的,那么,我们怎样去打破节俭消费的僵局呢?也许这正是为我们指点迷津的基督教的**人类之爱**的概念:“神爱世人,甚至将他的独生子赐给他们,叫一切信他的,不至灭亡,反得永生。”(《约翰福音》3:16)说真的,我们怎样去想象基督教信仰的这个基本原则呢?[32]在我们把“献出他的独生子”——基督之死——理解为上帝与人之间交流中的一种牺牲姿态时,问题出现了。如果我们断定,上帝通过牺牲对他来说最珍贵的东西——他自己的儿子,来拯救人类,去赎人类之罪的话,那么最终只有两种方法去解释这个行为:要么是上帝自己自找的这个报应——那就是说,基督作为人类的代表牺牲他自己去满足他的父亲上帝的报应需求,要么上帝就不是万能的——那就是说,他位列一个更高的命运之神之下,像希腊悲剧的主人公:他的创世之举,像某个希腊英雄命中注定的举动,最终招致悲惨的结果,对于他来说,重新建立正义女神的公平的惟一途径是牺牲他最珍贵的东西,他自己的儿子——在这个意义上,上帝本人就是至高无上

的亚伯拉罕。基督论的基本问题是如何规避基督牺牲的自认为明白的这两种解释：

> 应该消除上帝“需要”或者从我们或者从我们的代表身上得到补偿的任何观点，正如我们也必须消除这样一种观点，即存在着某种高于上帝，并且上帝必须通过获得补偿遵循的道德秩序。[33]

当然，问题是**怎样确切地**规避这两种选择，届时《圣经》的确切措辞似乎支持它们的共同前提：基督的行为被基督自己的话，被其他圣经经文以及被《圣经》上最著名的领祷词反复说成是“赎罪”。基督自己说他要“……舍命，作多人的赎价”(《马可福音》10:45)；《提摩太前书》2:5　6把基督说成是上帝和人之间的中介人……“他舍自己作万人的赎价”；圣保罗自己说基督徒是“重价买来的”(《哥林多前书》6:20)奴隶时，便暗示基督之死应该被表达为购买我们的自由。

于是，我们便有了一位基督，通过他的受难和死亡，为了解放我们付出代价，为我们的罪孽深重而赎罪；然而，如果通过基督的死亡和复活我们被解除了原罪的奴役和对死亡的恐惧，那么，**谁要过这个赎价呢**？赎价支付**给谁了**？一些早期的基督教作家清楚地看出了这个问题，曾提出一个符合逻辑的(尽管是异端邪说)答案：既然基督的牺牲将我们从魔鬼(撒旦)的魔力中解救出来，那么基督之死应该是上帝不得不支付给魔鬼的赎价，支付给我们生活在罪恶之中时我们的“主人”，那样魔鬼才会放我们自由。这又是一个僵局：如果基督作为一个牺牲被献给上帝自己，问题便来了：上帝为什么非得需要这个牺牲？他仍然是个残酷嫉妒的上帝，为了与背叛了他的人类和解而索取沉重的代价？如果基督的

牺牲被献给其他某人(魔鬼),那么我们便会看到上帝和魔鬼在一宗交易中作为交易伙伴的异景奇观。

当然,基督的献祭之死不难“理解”,在这个义举中有着一种巨大的“心理上的力量”。当我们摆脱不了以下的想法时,即事情从根本上就错了,最后我们要为此承担责任——人类的真实存在生来就有某条深深的裂缝,我们背负着严格地说来永远不能减轻的不赦之罪——上帝的旨意,圣洁无比的神,为赎我们的罪牺牲了他自己,赐予我们无尽的爱,于是把我们从自己的罪孽中解脱出来,证明我们并不孤单,我们是上帝的**子民**,他**眷顾**我们,造物主的博爱庇护着我们,而同时我们对他无限感恩。因此,基督的牺牲作为引导一个道德生活的永恒提醒和激励——无论我们做什么,我们应该始终铭记是上帝亲自为我们献出了他的生命……然而,这样考虑显然是不充分的,因为人们必须用**固有的**神学术语,而不是根据心理学机械论去解释这个行为。谜团难解,甚至连最杰出的神学家(譬如坎特伯雷的圣安塞姆)也倾向于退回信奉教法的陷阱中。根据圣安塞姆的观点,当罪恶与罪过存在时,就必然会有牺牲:必须有所作为,利用这些作为将消除由人类原罪导致的犯法行为。但是,人类自身并没有坚强到足以提供这个必要的满足的程度——惟有上帝做得到。所以,惟一的解决办法是道成肉身,于是就出现了神人合一,出现了同时完全是神也完全是人的一个人:作为上帝,他有**能力**去提供所需的满足;作为一个人,他则根据一种**责任**去提供它。[34]

采用这个解决方案的问题是,需要为罪恶赔付(犯法必须得到报应)这一不可抗拒的特点的墨守成规的概念没有引起争论,而竟被接受了——这儿的问题是个非常天真的问题:为什么上帝不**直接**宽恕我们?他为什么服从为罪恶赔付的需要?基督教的教义恰恰是个相反的信条:这个不变逻辑的悬而未决的报应问

题，通过奇迹去改变一个新起点的想法是可能的，通过奇迹它过去的债务（罪恶）就会被勾销了？循着一条显然相同的思路，但是带有一个急剧变化的强调重点，卡尔·巴特在他的《在我们的地方审判的法官》一文中提供了一个暂时的答案：作为一名法官的上帝首先通过了一项对人类的审判，然后变成一个人，亲自支付赎价，对自己施行惩罚，“用这种方法，为的是也许他能够实现我们与他的和解，以及我们皈依他。”[35] 因此——用多少有点不恰当的话来说——上帝变成人类，并牺牲他自己，为的是树立一个至高无上的榜样，以此激起我们对他的同情，这样使我们皈依他。这个观点是由阿伯拉尔首先明确提出的：“上帝之子化作我们未赎罪时的状态，以这个状态言传身教地教化我们，甚至达到以死拯救的程度，这样通过慈爱将我们与他合为一体。”[36]

在此，基督必须受难而死的原因不是墨守成规的报应概念，而是用他赴死的宗教道德教诲我们，把我们创造成新人，更优秀的人——只有基督献己为祭的情景激发的感恩之情和负罪感具有转变我们的力量……不难发现在这个推理中有些欠妥之处：牺牲对于他至关重要的亲生子，只是为了给人类留下印象，这岂不是一个奇特的上帝吗？如果我们把焦点集中在上帝牺牲了他的儿子以便通过慈爱把我们与他合为一体这一点上，事情就变得更加不可思议了：危险的观点不仅仅是上帝赐予我们的爱，而且还有他**被**我们人类**所爱**（自恋）的渴望——在这个解释中，上帝本人不是与帕特丽夏·海史密斯的《女英雄》一书中的疯女佣奇异地相似吗？疯女佣在住宅放火为的是能够以勇敢地把孩子们救出熊熊大火的行为去证明她对主人的忠心。沿着这些思路，上帝首先造成陷落（即我们需要他的情景），然后再拯救我们（把我们拉出他自己为之负有责任的混沌之中）。

那么，这是否意味着基督教**是**一个有欠缺的宗教？或者耶稣

之钉死于十字架的一个不同解释是否可行?走出这个困境的第一步是回忆基督的陈述,它扰乱了——或者,更确切地说,简直是**悬置了**——去重新建立正义女神之公平所命中注定的复仇或惩罚的冤冤相报逻辑:取代"以眼还眼!",我们主张"如果有人打了你右脸,把左脸也伸给他!"此处的这个观点并不是愚蠢的受虐狂,不是使人们蒙羞的逆来顺受,而是去**打破重新建立起来的正义公正的循环逻辑**。顺着相同的思路来看,基督的献己之祭,带有它自相矛盾的特点(正是这个人,**与之比较**我们有罪的这个人,我们背叛了他的信任,他为我们的罪恶赔付赎价),它悬置了犯罪和惩罚的逻辑,法律或道德惩罚的逻辑,"清算的"逻辑,并采用的是将它引向与自我有关的论点。去完成这个悬置,去打破犯罪和惩罚/报应链的惟一方法是假设一个绝对情愿的自我清除。**爱**,说到底,什么也不是,而是这样一个打破惩罚链的自相矛盾的姿态。因此,第二步是把注意力集中在事先接受和追求其自灭的恐吓力上——基督的献己为祭不是他人所致也不是为了他人,他牺牲了**他自己**。

第三步是把注意力集中在基督作为上帝和人类之间的中介人这一概念上:为了让人类回归上帝,中介人必须牺牲他自己。换句话说,只要基督存在,就不会有圣灵存在,圣灵是上帝和人类重新合为一体的形象。作为上帝和人类之间**中介人**的基督是——用今天解构主义的术语来说——两者之间可能性的条件**和**不可能性的条件:作为中介人,他同时又是妨碍充分考虑相反两极的羁绊,或者——用黑格尔基督教三段论的术语来说——这里存在着两个"前提"(基督是上帝之子,地地道道的神,基督又是人类之子,完完全全的人),为了统一相反的两极,得出"结论"(人类与圣灵中的上帝完全合为一体),中介人必须从画面上抹去他自己。

基督之死不是神的道成肉身和死亡的永恒周期的组成部分，在这个周期内，上帝屡次显形，然后退隐入他自身，进入他的来世。如黑格尔所说，钉死在十字架上的**不是**超越宇宙的上帝的人类的道成肉身，而是**来世他自己的上帝**。通过基督的献己为祭，上帝本人不再高高在上，而是穿入了(宗教团体)圣灵之内。换言之，如果基督要成为两个分离的统一体(上帝和人类)之间的中介人，他的死意味着那儿不再会有中介，意味着两个统一体的再次分离。因此，显然在更加有力的意义上说，上帝必须是中介人：并不是说，在圣灵中，不再需要基督，因为两极被直接统一了；为了让这个中介成为可能，**必须急剧改变两极的特性**——那就是说，他们必须均以一个运动并且以同一个运动经历变体*。一方面，基督是上帝天父自己通过基督的死亡"潜入圣灵"渐渐消隐不见的中介人/中介，另一方面，他又是人类团体自己通过他的死亡"进入"新的精神阶段的渐渐消失的中介人/中介。

这两个运作不是分开的；它们是一个运动并且是同一个运动的两个方面：正是通过这个运动，上帝失去了超越宇宙的来世的特征，进入了圣灵(信徒团体之灵)，这个运动**等于**"陷落的"人类团体通过它被升入圣灵中的运动。换言之，这并不是说，在圣灵中，无须基督的中介，人类和上帝作直接沟通；而是说，他们直接恰巧重合——上帝**不是别的而是**信徒团体的圣灵。基督必死不是为了能够实现上帝和人类之间的直接沟通，**而是因为那儿不存在与之沟通的任何超越宇宙的上帝**。

如鲍里斯·格罗伊斯最近所说[37]，基督是宗教史上第一个也是惟一的一个完全"现成的上帝"：他是地地道道的人类，与任何其他普通人简直难以区分——他的生理表象中没有任何东西使

* 使圣餐面包和酒变成耶稣的肉和血。——译者注

他有特别之处。所以,正如杜尚的**尿罐**或自行车作为艺术表现对象一样,不是因为它们固有的品质,而是由于它们占有的作画位置,基督是神并不是因为他固有的"神"的品质,而是因为,丝毫不差地作为完完全全的人类,他是上帝的儿子。为此,看待基督之死的正确的基督徒态度不是对他的已死之人的忧郁感情,而是一种无限的喜悦:异教《智慧书》的最终观点是忧郁的——最终,一切复归于尘土,所以人们必须学会解脱自己,去放弃欲念——但是,如果世上尚有一种**不**忧郁的宗教,那就是基督教,尽管它对作为失却对象的基督的忧郁感情有着容易使人误解的表象。

所以,基督的献己之祭,在一个根本的意义上,**是没有意义的**;不是一种交换行为,而是一种不必要的、过剩的、没有保证的姿态,旨在展示他对我们、对堕落的人类的慈爱——在我们的日常生活里,正当我们想对某人流露我们真心爱他们时,我们只消作出不必要的花费姿态就能示爱了。基督不为我们的罪恶"赔付"——如圣保罗所明示,**正是这个赔付的逻辑,交换的逻辑,在某种程度上,是罪恶**,基督之举的赌注是要向我们展示**交换之链可以被打断**。基督拯救人类不是依靠为我们的罪恶支付赎价,而靠的是向我们揭示我们能够从罪恶和报应的堕落圈里突围。基督不为我们的罪恶付赎价,而是毫不夸张地**勾销**了罪恶,反过来通过爱去"消灭"罪恶。

正是根据这个背景,人们应该衡量把基督教与佛教区分开来的根本差别,尽管两者表面上相似。[38]虽然基督教和佛教都坚持依靠个人的能力去与绝对(虚空、圣灵)建立直接的联系,绕过宇宙和社会的等级制度,佛教对存在链这一异教观点保持感激之心,甚至我们中间最有英雄气概的人也像格列佛一样,小人国的小矮人用数百条绳子捆绑他——那就是说,我们无法逃避我们过去行为的后果;它们像影子一样跟在我们身后,早晚它们会赶上我们;

我们必须支付赎价。那是生活中正确的异教悲剧幻象的核心:我们的真实存在最终是我们罪恶的证据,是我们应该为之感到有罪的某些东西,是破坏宇宙平衡的某些东西;我们在我们的最终毁灭中为此支付赎价,届时"尘土复归于尘土"。在此,至关紧要的是,这个异教观点涉及到短路,涉及到"本体论的"和"道德的"范畴之间的重叠,用希腊语能最明确表达的因果关系:"去导致某些东西"也意味着"负罪/为此负有责任"。根据这一异教观点,基督教《福音书》说有可能悬置过去的重负,割断把我们绑到我们过去行为上的绳索,勾销往事,再次从零开始。此处不涉及到超自然的奇迹:这个解放只是意味着"本体论"和"道德"范畴之间的分离:在**道德**的高度上可以打破存在链;罪过不但可以得到宽恕,而且最终可以不留痕迹地抹掉:一个新的开始是有可能的。

异教正确的辩证悖论是,它参照宇宙的一个概念赋予社会等级制度("每个人/每件事均处于他/她/它自己的位置中)以合法性。在该宇宙中,所有的差别被毫无价值地细列出来。在该宇宙中,每一个有定数的生命最终解体堕入它出现于其中的原始混沌之中,对称地比较起来,基督教刻板地通过坚持最根本的区别/破裂来断言平等和通向普遍性的直接途径。那就是划分基督教与佛教的分水岭:根据佛教,我们可以从我们过去的行为中获得解放,但是这个解放仅可能通过从根本上放弃(我们所领悟的)现实,通过从限定生命的真正动力/兴盛("欲望")中解放自己,通过熄灭欲望的火花并把我们自己沉浸于涅槃原始的虚空之中,沉浸在无形的"一即一切"之中。实际上生命中没有解放,因为在这种生活里(没有别的生活)我们总是被限定生命的渴望奴役着:我们现在的身份(国王、乞丐、苍蝇、狮子……)是由我们前世的行为决定的,在我们死后,我们现世生活的因果将决定我们来世的角色。与佛教相比较,基督教将它的赌注押在根本断裂的可能性上,押

在打碎存在链的可能性上，这些在**此**生中已经发生了，而我们仍然活得好好的。在这个断裂的基础上建立的新团体**是**基督活着的躯体。

属于**他者**/**他者**心中的谜团

关于异教和基督教之间的这个对立，犹太教是如何忍受的呢？犹太教和精神分析之间的密切联系存在着激烈的争论：在以下这两种情况下，争论焦点都是关于**与想望的他者的深不可测的损伤性遭遇**——犹太人与他们的上帝遭遇，上帝那高深莫测的感召搅乱了人类的日常生存状态；孩子们遭遇他者的狂喜的谜团。这个特点似乎是要区别犹太教精神分析的"范式"不仅不同于异教和诺斯替教（该教强调内心精神的自我净化，强调美德可以实现人的内心最深的潜力），而且居然也不同于基督教——基督教不是通过慈爱的信条，在上帝变成人的过程中，上帝和人类和解/合一去"征服"犹太教上帝的他者性的吗？

关于异教和犹太教的基本对立，人们明确无误地发现：异教和诺斯替教（犹太—基督教的态度重新记入异教）强调精神自我净化的"心路历程"，恢复人类真实的自我，自我的"重新发现"，与犹太—基督教**外在**的损伤性遭遇形成鲜明的对比（神对犹太人的感召；上帝对亚伯拉罕的感召；不可理解的恩典——与我们"与生俱有的"品质，甚至与我们"本质的"固有道德水火不相容）。在这一点上克尔恺郭尔是对的：这是苏格拉底与基督之比，是记忆的心路历程与通过外在遭遇的震撼的再生之比。那也是把弗洛伊德与荣格永远分开的最后鸿沟：弗洛伊德独创的洞察关注的是体现**狂喜**的实体的损伤性外在**遭遇**，而荣格则将无意识的主题重新记入标准的诺斯替教自我发现的内心精神历程的问题中。

但是，对于基督教来说，事情就变得复杂了。在让·拉普朗什的《诱惑通论》中，他提出了一个无与伦比的公式，即与深奥的他者性的遭遇是精神分析经验的基本事实。[39]但是，正是拉普朗什本人，在这一点上坚持认为绝对有必要将**属于**他者的谜团变成他者**心中的**谜团——这是对黑格尔关于斯芬克斯的名言的明显改变："古埃及人的不解之谜也是埃及人自己的不解之谜"：

> 当人们用弗洛伊德的话谈起女性（何为女人？）**之**谜时，我和弗洛伊德一起提议谈谈这个谜在女性**内心**（女人想要什么？）的作用。以同样的方法（但是弗洛伊德没有行动），他所称的禁忌之谜将我们引回到这个谜在禁忌中的作用。在更大程度上仍然如此，哀悼之谜使我们又想到了这个谜在哀悼中的作用：死去的人想要什么？他想要我做什么？他想对我说什么？
>
> 然后，谜团回到他者的他者性；而他者的他者性是他对他的无意识的响应，那就是说，对他自己的他者性的响应。[40]

创立费解的、难以理解的上帝这一概念不是很重要吗？这个上帝一定是对他自己也不理解；他一定也有阴暗的一面，有他自己内心的他者性，这是他内心世界里多于他自己的什么东西。也许这就是从犹太教转移到基督教的原因：犹太教依然停留在上帝**之**谜的层面上，而基督教则移向上帝本人的**内心**之谜。远非对立于作为《圣经》中/通过《圣经》的启示录的逻各斯的概念，启示录和上帝内心的谜团是密切相关的，是同一姿态的两个方面。那就是说：确切地说，是因为上帝也是他**自己内心和为他自己的**一个谜，因为他自己内心有一个深奥的他者性，所以基督必须出现，以揭

示上帝不仅是对人类而言,对**上帝自己而言**也是上帝——只有通过基督,上帝才能完全实现作为上帝的自己。

沿着同样的思路,人们也应该反对以下这个流行的论点,即我们对于外在的(道德、性、宗教)他者的不容忍表达的是对我们自己内心受抑制的、被否定的他者性的一个据说是"更深的"不容忍:我们之所以憎恨或攻击陌生人是因为我们在我们自己内心里不能与陌生人妥协……与这个普通概念相对(以荣格的做法,它将与他者的损伤性关系"内在化"引入主体的无能为力中,以完成他与他的自我完全妥协的"内在历程"),人们应该强调,真正激进的他者性不是我们本身中的他者性,不是我们心里的"陌生人",而是他者对自己的他者性。只有在这个行动中才会出现适宜的基督教之爱:如拉康反复强调的,只要人们缺乏爱,爱就始终是对他者之爱——我们之所以爱他者是**因为**他的局限性。由此得出的基本结论是,如果上帝要被世人所爱的话,他自身一定是**不完美的**,自相矛盾的;"他内心世界里一定有多于他自己的"东西存在。

那么,拉普朗什对拉康的批评是什么?拉普朗什强调说,他者隐秘信息的损伤性侵入使我们打破了决定论和阐释学之间的认识论堵塞。[41]他的这个观点被证明是正确的。一方面,像阐释学和文化研究反实在论推论的结构主义那样相反的理论,认可后来通过解释而反向构成的无意识概念:没有实质上的"无意识",只有"我们是叙述者"的反向重写。另一方面,是某种前象征的真实(或者诱惑场景的原始事实,或者是本能的生物事实)的决定论概念,它是主体发展的原因。精神分析向我们指出了第三种方法:损伤性遭遇的因果关系;暴露于他者难解的具有性关系信息的主体的因果关系;他枉费心机去内在化,去解释它的含义的信息,以致永远有一个过度坚硬的核心,无法解释的内在事物。简而言

之,当某种抵制以象征化表达的坚硬核心存在时,这个核心不是本能的或者某种其他类别的因果关系的直接真实,而是一个难以理解的损伤性遭遇的真实,是无法以象征化表达的一个谜团的真实。这个真实不仅与自由不对立——它还是其不可或缺的条件呢。受到他者难解信息影响/“诱惑”的存在的震撼性冲击使主体的**自动装置**失控,从而打开了一个缝隙,为了使它具有象征性,主体用他的(最终失败了的)努力自由地填补这个空隙。自由到头来**只是**由损伤性遭遇打开的空间,该空间将由它的可能发生的/不充足的象征化/解释填补起来。照此说来,隐秘信息的这个遭遇,一个没有所指的能指的遭遇,是决定论和阐释学之间“正在消隐的中介人”:它是表意的公开核心——通过打破决定论的因果链,它为表意打开了空间:

> 由于有了**谜团**概念,决定论出现了突破:难解信息的发出人对自己所说的大部分内容都不知其意,孩子仅掌握了一些不恰当和不完美的方法来理解传达给他的信息,因此,父母的无意识和谈话与孩子对此的理解之间没有线性诱发性。拉康关于无意识是“他者的话语”或孩子是“父母的征状”的所有公式,都无视发生于两者之间的突破,这是意义深远的形象重塑,可被比作将食物分解成它的组成部分再把它们重新整合成一个完全不同的整体的新陈代谢过程。[12]

这个批评针对“结构主义者”拉康,即倾向于强调以下观点的拉康

> 这是(象征性)链的特殊定律,它控制对于主体具有决定性作用的那些精神分析效果:譬如排斥、抑制、否认自

> 身——用适当的强调规定,这些效果完全遵循能指的移置,因此,意象的因素,尽管它们具有惯性,只不过是移置过程中的影子和映象。[43]

在这个大他者"操纵表演",而主体只是被"叙说"的象征性自动行为不可抗拒的逻辑中,肯定是没有任何在决定论中作出突破的空间了。但是,当拉康转移对"受阻的"(不一贯的、缺乏的)大他者上的强调,对因他者而引发的问题的强调的时候,出现的正是这个谜团——本身带有他者性的他者。只要回忆一下母亲希望"转化"为父亲的名义就足够了。[44] 拉康把难解信息称作母亲的欲望——孩子在母亲的爱抚中察觉到的深奥的欲望。误导"拉康入门"的标志是将随之而来的象征性父亲功能设想为打扰母子两重关系想象的象征性天堂的入侵者,将(象征性)禁令引入这种关系中。以这个误解为反面对照,人们应该坚持在拉康看来"父亲"不是损伤性入侵的名称,而是解这样一种入侵之围的**方案**,是解这个谜团的谜底。当然,谜团是母亲(他者)欲望之谜(她到底想要什么,除**我**之外,因为对于她我显然还不足够。);"父亲"是这个谜的**谜底**,是这个困境的**象征**。在这个准确的意义上说,对于拉康,"父亲"是一种转化和/或一种征候:是减轻直接遭遇他者的欲望虚空的难以忍受的焦虑的折中方案。[45]

2 希特勒是反讽者？

在本章中，读者除了可以了解阿道夫·希特勒在策划和犯下滔天罪行时的想法，还会发现我们今天为什么用笑声对大屠杀的受害者表示敬意。

大屠杀是魔鬼的罪恶吗？

如果有人提出"当希特勒无比残酷地屠杀犹太人时，他心里在想什么？"这样一个天真的问题的话，他可以从四个层面上对此作出回答，这些回答天衣无缝地吻合了人们在中世纪《圣经》阐释学中已经详尽阐述的富有寓意阅读的四个层面[16]：

- 首先，单纯而原始的仇恨观点：希特勒对犹太人深恶痛绝，他的"理论"基础只不过是这个"非理性"态度的二次合理化，主宰着他，使他失去了有意识的控制能力。
- 其次，希特勒是一个"江湖骗子"的观点，他是一个有

意识的操纵者，捏造了他对犹太人，以及对其他政治信念的仇恨，目的只是为了获得权力——他惟一的真正目标。

- 再次，是这样一种观点，认为希特勒和他的死党组成的核心集团"真诚地"相信，犹太人是邪恶的，他们消灭犹太人是为了雅利安种族和人类的利益。甚至连这样的事实，即一些刽子手对他们的行为感到耻辱，需要对公众隐瞒，都可以说成是这种"真诚"的表现：他们认为，大多数德国人还不完全懂得这些能够保证他们的未来的严厉措施（灭绝犹太人）的必要性——这是希姆莱在1943年对党卫军发表的臭名昭著的演讲中所说的话。被出卖的骗人鬼话，即希特勒的弥天大谎，也可以归入这个框架：1918年秋，德军根本就没有被打败——是"11月罪犯"，腐败的（大多数是犹太人）政客，在1918年11月签字投降。当然，事实是，1918年秋，德国军队已经土崩瓦解，德国边境即将被攻破；那些后来自称在遭到背叛前即将取得胜利的将军们，确实盼望政客们通过某种交易——使他们能够走在队伍的前面班师回国，而不是不光彩逃跑的交易——拯救他们，免得他们因军事上的失败而当众受辱。将军们强迫政客们做交易挽救他们的面子，然后他们又诽谤政客们，说他们被出卖了。正是这种谎言造就了希特勒：当时，希特勒的身心已经彻底崩溃，难以接受这个民族灾难；他从幻觉的召唤中找到了一个解决方案——一个幻觉的声音告诉他，这次失败是由于政客们的背叛所致，他的使命是去清除这次背叛。
- 最后，希特勒是个超凡的"魔鬼艺术家"的观点，说他

要消灭犹太人不是**不顾**其邪恶的本性（这将我们带回到第二个层面），而是**因为**其邪恶的本性。反对纳粹信仰“真诚性”的根本观点是，他们从肉体上消灭犹太人之前是如何对待他们的：在从肉体和精神上折磨羞辱犹太人的过程中，他们首先剥夺了他们的人类尊严，把他们贬低到次人类的层次，**然后**才消灭他们。用这种方法，他们含蓄地承认了犹太人的人性：当他们骂犹太人实际上就像老鼠或害虫的时候，他们首先必须残忍地把他们贬低到那种地位。这种讽刺在纳粹拍摄的关于犹太人的一个纪录片中得到了淋漓尽致的表现。作为犹太人次人类地位的证明，那个纪录片拍摄了他们生活在污秽肮脏的华沙犹太人居住区的镜头，即生活在纳粹一手制造的极度恐怖之中。具有讽刺意味的更糟糕的是，大量的恶行进一步证明了这一点：当犹太人走向毒气室或者去做工的时候，乐队在奏乐，还有奥斯威辛集中营大门上方那臭名昭著的“工作使人自由！”题词，诸如此类——这些明白无误的标志表明，“最终解决”简直是个天大的玩笑，让受害人屈从于一种残酷恶毒的、具有讽刺意味的耻辱的附加行动。一些刽子手知道他们正在做一些可怕的、可耻的、应该避开众人耳目的事情，他们的这种意识也可归入这个层面：他们意识到自己的所作所为是违反最起码的体面标准的行为，这种意识不仅在犯罪者之间建立起一种秘密的结盟联系，而且还提供了附加的可恶的**狂喜**——在为了国家而牺牲自己的幌子下去做这种可怕的事情难道还不满足吗？

关于这四个答案,令人感到奇怪的一点是,尽管它们相互排斥,但是,在某种程度上,它们各自都绝对令人信服。要打破这个僵局,人们应该首先限定第二个观点:假如希特勒是个仍然**沉浸在他自己的游戏里**的假操纵者——他开始相信自己杜撰的神话怎么办?甚至《我的奋斗》的肤浅解释也让我们困惑不已,届时我们想问一个简单的问题:希特勒是否相信他自己?惟一始终如一的回答是:**既相信也不相信**。一方面,显然希特勒有意识地"操纵":有时候——譬如说,为了控制民众并激发他们的愤怒,当他强调如何操纵时,人们应该用一个十恶不赦的不共戴天死敌的简化形象来宣泄他们的愤怒——他甚至直截了当地公布他的打算。另一方面,同样清楚的是他狂热地沉浸在自己的诡计之中。

一旦我们承认这一悖论,我们可以将它结合于第四个选择:希特勒作为他自己的"修正主义者",即几乎是一个彻底的反讽者,对于他来说,"最终方案"是个残酷的美学玩笑,只是为了玩笑而开的玩笑,而不是为了像权力之类的任何外部目标,所以符合康德的"魔鬼的罪恶"之说。划分这两个选择方案的界线不如它可能显露的那般清楚:用于这个悖论的解决方案是,希特勒把自己视为极棒的反讽者的时候,他不知道他卷入这场游戏中有多么深。但是,玩"希特勒心里在想什么"这类游戏的危险是,这些游戏危险地接近拉康所称的"牺牲的诱惑"——就大屠杀而言,没有什么地方比抵抗这种诱惑更为紧要了。

牺牲的姿态并不是简单地为了与我们为其作出牺牲的他者作一些有利可图的交换:反之,更根本的目的是,去弄清楚**是**否存在某个他者,能够回答(或不能回答)我们的牺牲请求。即使他者不同意我的请求,至少我能够肯定**有**一个他者存在,他下一次可能会作出不同的响应:那个世界,包括也许会降临在我头上的大灾难,不是盲目的、没有意义的自动机器,而是一次可能进行的对

话中的一位伙伴,因此一个灾难性的后果更加会被理解为一个有意义的响应,而不是盲目机会的领域。人们正是应该在这个背景下去理解大屠杀历史学家离析一个决定性原因的迫切需要,或者将某些意义塞进对大屠杀的理解中:当他们在希特勒的性欲中寻找一些"反常的"变态迹象时,他们真正害怕的是他们将发现**虚无**——希特勒,在私下里亲密的程度上,只是个与其他人一样的人——这样的结果使他的滔天罪行甚至更加可怕和不可思议。循着同样的思路,当研究者不顾一切地寻找大屠杀的秘密**意义**时,最糟糕的事情(包括异教宣称上帝本身也是恶魔)莫过于认为如此巨大的道德灾难是毫无目的的,只不过是一个盲目的结果。

克劳德·兰兹曼反对探究大屠杀原因的禁令经常被误解——例如,他反对问"为什么?"的禁令和他关于大屠杀不是一个不解之谜的说法并不矛盾。兰兹曼禁令的观点不是神学的观点;应该说,它不同于反对探究生命起源的奥秘和概念的宗教禁令——后一种禁令陷入了禁止不可能的事的悖论当中,陷入了"你不应该,因为你不能!"的悖论当中。例如,当天主教徒声称人们不应该探索生物起源,因为人类不能被贬低为基因和环境之间相互作用的结果,这里潜在的不愿承认的恐惧是,如果有人要把这些探索进行到底,他将获得的仍然是不可能,即不可能将特殊的精神范畴降低为生物机械论。相反,兰兹曼不禁止探究大屠杀,因为大屠杀是个谜,最好还是不要揭开它的秘密:不过,该论点是那儿**没有**可以暴露的不可告人的大屠杀奥秘,没有要解的谜团。在我们探讨了所有有关大屠杀的历史等情况之后,需要补充的一点是,大屠杀行为本身就是地狱,是自由**决定**所有不赦罪行的地狱。

这个地狱之说决不涉及依附今天学术性大屠杀产业的主要特征。这个特征是把大屠杀提升为超自然的恶魔罪行,不合情

理、与政治无关、不可理解，仅可通过可尊敬的沉默接近。大屠杀被表现为最终的损伤点，在这一点上无法客观地反映历史事实，在这一点上它必须承认大屠杀在一个受害人面前的毫无价值；同时，在这一点上，受害人自己必须承认诺言使他们失望，到最后他们能够分享的只是他们的沉默本身。所以大屠杀被称作一个谜，被称作我们文明时代的黑暗中心；它的谜面事先否定所有的（解释性）谜底，否认认知和描述，是不可沟通的、浮在外表的历史化——它不可解释、不可看见、不可表现、不可传播，因为它标志着（叙述）宇宙的虚无、黑洞、末日、内爆。因此，欲将之置于其背景中，使之具有政治性的任何企图，都等于反犹主义对其独特性的否定……以下是豁免大屠杀的标准文本之一：

> 一位伟大的哈西德派的大师，科特斯克的拉比，曾经说过，“世上有可以用文字交流的真相；世上有只能用沉默传递的更深刻的真相；在另一个层面上，是无法表达的，甚至不能用沉默表达的那些真相。”
>
> 然而，它们必须被交流。
>
> 这是被投进集中营中的任何人面对的窘境：当——就其恐怖程度而言——无法用语言表达时，他能如何描述呢？[47]

这些不是拉康用于论述遭遇真实的术语吗？但是，大屠杀的这个绝对的非政治化、它升级为真正**崇高的**邪恶、超越“正常的”政治话语触及的不可触及的“例外”，也可以是绝对玩世不恭的操纵的一个**政治**行为，一个旨在使某种等级政治关系合法化的政治**调停**。首先，它是非政治化和/或牺牲的后现代策略的一部分。第二，它使第三世界暴力的形式失去了资格，与大屠杀的铁证如山

的罪行相比,作为少数的西方国家应该为此(共同)承担责任。第三,它把阴影投到每一个激进的政治计划上——**禁止人们思考**去反对一个激进的政治阴谋:"你知道你的提议最终会导致大屠杀吗?"简而言之,尽管它的一些提议者的"诚意"不容置疑,**大屠杀非政治化的"客观的"意识形态的—政治的内容,其升级为深不可测的铁证如山的罪行的"客观的"意识形态的—政治的内容,是以**今天**激进的政治可能性为牺牲的爱寻衅的犹太复国主义者和西方右翼反犹者的政治条约**。在这个政治条约中,以色列对巴勒斯坦人的扩张主义自相矛盾地与西方反犹者回避具体分析反犹主义的政治动力联手——回避相同的动力今天是如何被其他手段推行的(或者,不如说,用其他目标,移置到其他的对象上)。

笑死你!

把大屠杀升级为无法形容的罪行的真实情况是,它出人意料地反倒成了喜剧:最近兴起的大屠杀喜剧与大屠杀升级为无法形容的罪行密切相关——毕竟,喜剧的题材是我们无法控制的;笑一笑是应付不可理解之事的一种办法。如果没有直接现实主义的舞台演出可以胜任表现大屠杀的恐怖,那么摆脱困境的惟一出路是求助于喜剧,起码,喜剧可以事先接受它表现大屠杀恐怖的失败,此外,还可以将已经表现的东西和它表现不出的东西之间的这个空白放进它叙述的内容中,假借正在发生的极度恐怖(灭绝犹太人)和由犹太人自己组织的、使他们能够幸存的虚假(喜剧性)场面之间的空白。[18]罗伯托·贝尼尼的电影《美丽人生》的成功标志着一个电影系列的开始:在1999/2000年那段时间里,接着出现了罗宾·威廉斯主演的《说谎者雅各》(重拍的德意志民主共和国的经典老片,描写的是犹太人区一家小店的店主,他假装拥有一个藏起来的收录机,他经

常把据称是他从收音机里听来的关于德国即将战败的振奋人心的新闻告诉他那些恐惧的公民同胞)和在美国发行的罗马尼亚电影《希望列车》(描写一个犹太人社区居民的故事,当纳粹占领这个国家并计划将他们送到集中营的时候,他们组织了一列配有纳粹卫兵的假列车,都上了车,当然,没有开往集中营,而是驶向了自由之地)。有趣的是,这三部电影的主题都集中表现在谎言上,谎言使受到威胁的犹太人经受了严峻考验而幸存下来。

其对立面的明显失败——大屠杀**悲剧**——提供了这一趋势的基调。有一幕浓缩所有基调的场景是斯皮尔伯格电影中的假象,尽管许多评论家赞扬它是《辛德勒名单》中最强烈感人的一幕,里面有"获得奥斯卡金像奖"的拉尔夫·菲因斯的表演:在这场戏里,当然,集中营的指挥官遇到一个漂亮的犹太姑娘,他的囚犯。我们听着他那半戏剧性的独白,而恐惧的姑娘只是默默地凝视着她的前方,因极度的害怕而完全僵化了:当她激起了他的性欲时,他发现由于她的犹太血统,自己不能接受她作为爱的对象。在性吸引和种族仇恨之间的这场斗争中,种族主义赢了,他抛弃了那个姑娘。

这场戏的张力构成了两个主观视角之间的根本不可比性:他只是抱着风流一回的念头漫不经心地调情,而这对于她却是个生与死的问题。我们把这个姑娘看作一个极度恐惧的人,而那个男人甚至没有正面和她说话,而是把她当作一个对象,一个他借以大声独白的托词……此处,如此彻头彻尾的假象是什么?那就是,这场戏表现了主角(从心理上来说)处在不可能表白的地位:它所表达的是,他对恐惧的犹太姑娘的矛盾态度是**他心理上直接的自我经历**。如要正确表现这种矛盾态度,惟一的手法只有用布莱希特的戏剧风格上演这一幕,让扮演纳粹恶棍的演员直接对观众说:"我,本集中营指挥官,发现这个姑娘非常性感;我可以对我的囚犯为所欲为,我可以泰然地强奸她。但是,我也受到种族主

义思想的影响，这种思想告诉我，犹太人是肮脏的，不值得我去注意。所以，我不知道该如何决定……”

因此，《辛德勒名单》的虚假与那些试图从希特勒和其他纳粹分子的“心理侧面像”中寻找纳粹主义的恐怖线索的人的虚假是相同的。在这一点上，汉娜·阿伦特的“罪行的陈词滥调”论是正确的，虽然她的这个观点用于其他现象是值得怀疑的：如果我们把阿道夫·艾希曼看作一个精神实体，看作一个人，那么，我们发现他并没有什么特别可怕之处——他只是一个普普通通的官僚；他的“心理侧面像”上没有给我们留下他实施恐怖的痕迹。因此，难怪没有一个人，甚至连带着绝对罪恶愤怒的最严厉的卫兵也没有被《美丽人生》冒犯。该影片描写的是一个意大利的犹太人父亲，在奥斯威辛集中营里，为了保护他那幼小的儿子不受到创伤性伤害，采用孤注一掷的策略，将正发生在他身上的事当作一次比赛，在比赛中你必须遵守规则（尽量少吃东西，等等）——比赛结束时，得分最多者将会看见一辆美军坦克隆隆驶来。

与斯皮尔伯格形成对照的是，贝尼尼的电影预先就声明放弃“心理深度”，选择了嘲笑的表现手法。但是，当我们将这种处理方法与其他早期的描写大屠杀的戏剧，如卓别林的《大独裁者》（第二次世界大战以前），刘别谦的《出生入死》（1942），莉娜·沃特姆勒试图表现大屠杀的喜剧《七美人》（1975）作比较时，它那有问题的本质就暴露出来了。[49] 首先应该注意的是人们在影片中笑什么：所有这些电影的局限性显然是可以原谅的。从理论上讲，人们完全可以把所谓的“顺从者”（集中营里的活死人，那些丧失了活下去的愿望，只是苟延残喘地捱日子，对他们的处境作出消极反应的囚犯）想象成笑料，因为他们的行动是无知觉的、机械的；但是，同样也十分明显的是，这样的嘲笑在道德上是完全不可接受的。此外，在这里要提出一个非常简单的问题：什么时候应

该笑?因为这些电影都不是百分之百的喜剧;在有些地方,嘲笑和讽刺是不应该的,我们面临的是“严肃的”寓意或水准。

在卓别林的《大独裁者》中,可以发笑的显然是发现自己占据了海克尔(希特勒)的位置的可怜的犹太理发师最终那哀婉动人的讲话;在《美丽人生》中,除了其他引人发笑之处以外,可以发笑的是影片的最后一幕场景:在坦克到达之后,我们看见孩子在战争结束后,在碧绿的草地上快乐地拥抱他的母亲,而他的话外音却在表达他对父亲的感激之情,父亲为了儿子能够活下去而牺牲了自己……在这些场景中,我们看到了赎罪的动人时刻。然而,这正是《七美人》中所缺少的东西:如果《美丽人生》是沃特姆勒所拍,也许影片的结局会是美军坦克上的士兵把那孩子误当作一个孤独的纳粹狙击手,开枪将他打死。《七美人》描写的是,在帕斯卡里诺集中营里,一个摆脱不了可怜的家族荣誉的滑稽活泼的意大利人(乔卡洛·乔尼尼,保护他一点也不漂亮的七个姐妹的名誉)得出结论,如果他要活下去,他必须勾引丰满而残酷的女指挥官,于是,我们目睹了他打算贡献他的身体,把勃起当作保证他的努力获得成功的前提……勾引成功之后,他被提升到领班的办公室,为了拯救他手下的人,他必须杀死其中的六个人,包括他最好的朋友弗朗西斯科。

如其他喜剧一样,这里所表现出来的喜剧性陷入了一种辩证的张力——但不是具有赎罪感伤的张力。正如我们已经看到的那样,在所有其他有关大屠杀的喜剧中,在某一时刻,喜剧被“否定了”,我们得到的是一个“严肃的”感人寓意:在《大独裁者》中被误认为海克尔(希特勒)的可怜犹太理发师的临终讲话;在《出生入死》中扮演夏洛克的波兰演员的台词;《美丽人生》中的最后一幕,当儿子与母亲团圆的时候,回忆起他父亲的伟大献身。然而,《七美人》中的喜剧性却是用这样一种紧张场面表现出来的,即集中营生活残酷的生存逻辑中有损尊严的恐怖:笑声被夸张得超出了“高雅得体”,它来自

而且也渗入了焚尸的场景，人们跳进粪池自杀的场景，主人公面临残酷的抉择并选择了枪杀他的挚友的场景。在这种时候，我们描述的不再是在可怕的条件下保持其英雄尊严的善良小人物的动人形象，而是一个完全丧失了其道德清白，从受害者变成压迫者的人物形象——于是，最终感人的赎罪寓意便丧失殆尽。

在大屠杀喜剧中，当不再有笑声时，当用喜剧表现取之不竭的生活源泉枯竭时，我们面临的是以下这两种选择：不是哀婉的、悲剧的（甚至是情节剧的）尊严——主人公突然变成真正的英雄人物，就是憎恶——主人公始终保持他的活命主义态度，因此，喜剧的极度夸张变成了可恶。用拉康的话来说，这个选择当然是大能指和作为象征性过程中“除不尽的余数”的小客体之间的一个选择。遗憾的是，还有第三种选择：“顺从者”——活死人——的地位如何呢？有没有可能创作一部喜剧，在剧中，当笑声到达极限时，我们会看到顺从者？

顺从者

“顺从者”是纳粹灭绝营世界里的主要人物[50]；尽管人们在斯大林时代的古拉格也能隐隐约约地看到其同类人物[51]，但是，他们似乎遵循的是不同的内在逻辑。纳粹集中营的功能涉及到“罪恶的唯美性”：对犯人的羞辱和折磨本身就是一种目的，但不是理性的目的，是与有效地最大限度地剥削那些犯人的利益直接相冲突的。相比之下，斯大林的古拉格依然是在对囚犯的残酷剥削范围之内行动，这些囚犯被视为一种消耗性劳动力——其最可怕时刻的一个例子是发生在运输 3000 名囚犯去科累马河集中营的基姆号汽轮上的著名事故。在航行途中，囚犯们发动了叛乱，船上的当权者采取了一种简单的解决方案去镇压叛乱：在零下 40 摄氏度

的气温下,他们用水龙带对准所有的船舱猛射。1947 年 12 月 5 日,当基姆号驶进纳加伊沃港口时,船上的"货物"已是一个巨型冰块,里面冻着 3000 具尸体。

在这个世界里,集体蔑视和示范性民众团结仍可能表现出道德的奇迹,如 1953 年发生在沃库塔 29 号矿的传奇性事件。斯大林逝世后几个月,整个西伯利亚的劳改营里都爆发了大罢工;罢工者的要求是有节制且"合情合理"的:释放年龄过大和过小的劳改犯,禁止监视塔楼里的卫兵随意枪杀劳改犯,等等。那些劳改营一个接一个地屈服于来自莫斯科的威胁和假承诺,只有沃库塔 29 号矿坚持了下去,结果被装备着坦克车的人民内务部两个师的军队包围。当军队最后攻进大门时,他们看见囚犯们集结列阵站在门后,胳膊挽着胳膊,齐声高歌。在片刻犹豫之后,重机枪开火了——矿工们保持队形屹立不动,反抗着继续唱下去,生者架扶着死者。约莫一分钟之后,现实占了上风,地面上到处凌乱地躺着矿工们的尸体。[52]然而,这短暂的瞬间——其间,罢工者的反抗似乎终止了自然规律,把他们筋疲力尽的躯体变化成不朽的歌者的集体之躯——是最纯洁的延长了的时刻的升华,在某种意义上,在这延长的时刻里,时间静止不动了。很难想象在纳粹灭绝集中营里会发生这样的事情。

人们可以将纳粹灭绝营里的人粗略地分成三大类。大多数人身心崩溃,退化到一种几乎是动物的"自我中心",把他们的努力集中在纯粹的活命上,为了活命,甚至设法去做一些在"正常"世界中被认为不道德的事情(偷邻居的食物或鞋子)。但是,集中营幸存者的回忆录里总是提到这样的人,一个**没有崩溃**的人——在把所有其他人都堕落到为了单纯活命而自私挣扎的难以忍受的状况中,他奇迹般地保持并流露出一种"不合理的"的宽宏大度和尊严:用拉康的话来说,我们这里所说的是**一个人**的作用;即便

在这里，**曾有过这样一个人**，他是**社会联系**这一最起码的团结一致的支柱，而与之相对的是纯粹活命策略框架内的合作。

此处有两个特征很关键：第一，这个个人始终被看作是**一个人**（从来没有很多的他们，仿佛根据某种费解的必然性，这种过多的难以解释清楚的团结奇迹必须体现在一个人身上）；第二，这一个人实际为其他人**做**了什么并不那么重要，重要的是他在他们中间（其他人之所以能够活下去，是因为他们知道，即使他们大多数时间被贬低为生存机器，**但是还有一个人**保持着人类的尊严）**存在**。就像储存的笑声一样，我们有了**储存的尊严**之类的事物，在这种储存的尊严里，他者（一个人）以我的名义为我保持了尊严——或者，更准确地说，在这种储存的尊严里，我**通过**他者保持了我的尊严：我也许会被降低到为了活命而作残酷的挣扎，但是，我知道那一个人在保持着他的尊严，这使我得以保持与人类最起码的联系。在很多情况下，当这一个人崩溃了或被揭示为赝品的时候，其他的囚犯便丧失了活下去的决心，变成了"顺从者"，麻木不仁的活死人——自相矛盾的是，他们单纯为了活命而斗争的愿望被例外情况支撑着，被有一个**没有**被降低到这个地步的人这一事实支撑着，因此，当这个例外情况消失时，为活命所作的斗争便丧失了它的力量。当然，这里面的含义是，对这一个人的定义并不是完全根据他的"真正"品质（在这个层面上，很可能还有许多像他这样的个人，甚至他可能真的崩溃了，这只是一个假象，他只不过是扮演那个角色罢了）：他的特殊角色可能是**转移**——也就是说，他占据了其他人构筑的（推测的）位子。

顺从者是"零阶层"人类：海德格尔筹划的对应物——此在通过它以极大的兴趣回答并假设自己被投入到这个世界——在这里悬置了。顺从者是"活死人"，他们甚至停止了对基本的动物刺激作出反应，受到攻击时，他们不进行防卫，他们甚至渐渐失去了

饥渴的感觉，吃喝多半是出于盲目的习惯，而不是出于动物的某些基本需要。因此，他们是没有象征性真理的真实的一个点——没有办法去"象征化"他们的困境，去将之组织到一个有意义的生命叙事当中。但是，人们不难构想这些描述的危险性：他们漫不经心地繁殖，从而证实了纳粹强加于他们的"非人化"。这就是为什么我们应该更加强调他们的人性，同时不要忘了在某种程度上他们被剥夺了人性，被剥夺了人类的基本特征：将"正常的"人类尊严和诺言与顺从者的"无人性的"冷漠分隔开来的界限是"**人性"中固有的**，这意味着"人性"中有一种非人性的给人带来创伤的核心或裂隙——用拉康的话来说，顺从者是公开意义上的"人类"。正是作为"非人的"——因为他们被剥夺了几乎所有具体的人类特征，他们代表人类"本身"：他们是立即给身体赋予人的类别的特殊"非人的"元素，人种在这个元素里得以直接存在——**简单地说**，顺从者是一个无须更多限定条件的人。

人们想说，正因为顺从者在某种程度上"连动物都不如"，甚至被剥夺了动物活力，他是动物和人类之间必然的中间阶梯，正是黑格尔所说的"世界黑夜"意义上的"零阶层"人类，是从个人所沉浸的环境中的退出，是纯粹的自我相关的否定性，也就是说，这种否定性"擦除了记录"，从而为特有的人类象征性约定开拓了空间。[53]换言之：顺从者不仅仅是在语言范围之外（如动物那样），而且他是语言中所缺失的，沉默被认为是一个肯定的事实，是不可能性的基石，是虚无世界，是话语出现的背景。正是在这个意义上，人们可以说，为了"变成人"，为了弥合沉浸于环境中的动物与人类活动之间的鸿沟，**在某种意义上，我们都不得不成为顺从者**，去穿过这个术语定义的零阶层。拉康反复提到埃德加·爱伦·坡关于瓦尔德马的故事。瓦尔德马死而复生后，用可怕的声音低声说道："我死了！"这难道不正是少数顺从者所经历的有限经历

吗？他们历经磨难幸存下来，回到了“正常的”社会生活中，然后能够大声说出“我是个顺从者”这几个让人听了难以忍受的字眼。

上面这番话的意思是——如阿甘本十分恰当地强调的那样——道德的“正常”标准在此被悬置了：我们不能只是为他们的命运悲叹，为他们被剥夺了基本的人类尊严而抱憾，因为**在顺从者面前，保持“体面”，保持“尊严”本身就是一种非常不体面的行为**。人们不可以一味地忽视顺从者：根据定义，任何不敢正视有关顺从者问题的可怕悖论的道德态度都是不道德的，是对道德的令人憎恶的嘲弄——而一旦我们真正面对顺从者时，“尊严”之类的概念便多少被剥夺了它们的实质。换言之，“顺从者”不仅是道德分类等级制度中的“最下层”（“他们不仅没有尊严，甚至丧失了他们的动物活力和自我中心”），而且是使得整个等级制度变得毫无意义的零阶层。如果不考虑这种悖论，那就是与纳粹分子的犬儒主义同流合污。纳粹分子最初在把犹太人残忍地贬低到次人类层次，并将这种形象作为犹太人是次人类的证明时，使用的就是这种犬儒主义——他们将标准的羞辱程序推导到了极致，在这个程序中，比如说，我抽去了一个有尊严人的裤带，从而强迫他用双手提着裤子，然后嘲笑他是个没有尊严的人。

在当代哲学中，对于死亡有两种对立的态度：海德格尔的态度和巴迪欧的态度。在海德格尔看来，真正的死亡（与不指名道姓的“一个人死了”相对）是 *Dasein* 的作为“我的”此在的存在的极端不可能性的可能性的假定；对于巴迪欧来说，死亡（大限和必死性）是我们与动物共有的，真正的人类特点是“不死”的特点，是响应“永恒的”事件感召的特点。尽管他们的见解相反，但是海德格尔和巴迪欧共享同一个母体：真正约成的存在和匿名的自我中心渴望的对立，这是参与到一种每件事仅“行使功能”的生活之中的渴望。顺从者的独特态度与这个对立面的两极都不相符：虽然他

们肯定没有着手拟定一项真正的生存计划,但他们是过着**常人**非真实的生活的说法当然是十足的犬儒主义——他们生存在别的什么地方,可用第三个术语来描述,即破坏了真正存在和**常人**之间对立面的零阶层。人类的这个非人性的“除不尽余数”,这种没有自由和尊严,甚至没有截然对立的善与恶的存在正是现代后悲剧态度的特点,它比任何古典悲剧都更可怕。不过,用古希腊悲剧的术语来说,造成顺从者罕见地位的原因是,他们是闯进了难以诉说的恐怖禁地的人:他们面对面地遇到了实在本身。

这种闯入禁地的证明是所有见证人注意到的另一个特点,即顺从者的**凝视**,一种六神无主的、定格不动的凝视,在这种凝视中完全无动于衷的冷漠(“生命火花”的熄灭,约成存在的消失)与神秘的高密度固定性恰巧重合,仿佛那凝视是由于看到太多,看到不该看的东西而被冻结静止似的。怪不得,说到这种凝视,人们常常会提到蛇发女怪的头:撇开她的蛇发不谈,她的主要特征是张开的嘴(好像处于震惊、惊恐、静止的惊讶状态)和定格不动的凝视,睁大的眼睛盯着未名的恐怖源,其位置与我们自己——旁观者——的位置恰巧重合。在一个更基本的层面上,我们在此讨论的是产生客体崇拜的不可能性的实证化。例如,客体凝视是如何变成崇拜的?黑格尔颠倒了这种不可能性,即把客体看作一个使这种不可能性得以成立的客体,因为主体不能够直接看见**那个客体**,那个勾魂摄魄的事物,这样,他实现了一种自我反映,用这种方法,使他着迷的客体变成了**凝视本身**。(在这个意义上,[虽然用的不是一种完全对称的方法],凝视和声音都是具有“反射作用的”客体,它们使不可能性得以成立。)

可以说明这个问题的最有名的例子也许是希区柯克的电影《精神变态者》。在电影中,侦探亚伯加斯特被残杀时从台阶上跌下来:这个一动不动的头颅的静止凝视,在动态的移动背景下拍

摄(与“现实”中发生的形成对比，现实中是背景静止不动，而头颅正在移动)，怀着超越寻常恐惧的狂喜凝视着正在杀死他的实在。这种凝视的拍摄曾有过先例：在《眩晕》中，斯柯蒂的头在连续的做梦等镜头中静止不动，还有早期的被低估的杰作《谋杀》，那部电影中凶手荡秋千时那静止不动的凝视。[54] 此处的客体凝视何在？我们看见的不是这种凝视，而是这种凝视所注视的东西，即摄影机自身的凝视，说到底是**我们自己的**(旁观者的)凝视。再重复一遍，我们不可能再在零阶层上明确地区别凝视和凝视所看见的客体，在这个零阶层上，可怕的凝视本身变成了最终的恐怖客体。这个零阶层就是顺从者的特征。

在悲剧和喜剧之下

顺从者这个独特的形象使我们明白了为什么喜剧和悲剧最终都不能表现集中营那个世界。喜剧和悲剧都依靠不可能的实在和某个客体之间的鸿沟。某个客体是我们现实生活的一部分，被升华到了实在的尊严，作为它的替身发挥着功能——换言之，喜剧和悲剧均依靠**升华**的结构。悲剧的尊严向我们展示的是，一个平凡脆弱的个人是如何能够使出惊人的力量，为了他对实在的忠诚付出最大的代价；喜剧则反其道而行之，揭示了假装为实在的客体的平庸——公众英雄被揭露为一个荒谬可笑的、愚蠢或笨拙的机会主义者……然而，单单说喜剧加剧了人和占据其空间的可笑对象之间的鸿沟是不够的；关键的特征是，尽管互相对立，喜剧和悲剧都涉及到种种不朽。在悲剧的困境中，主人公为了实在而失去了他的世俗的生活，因此他的彻底失败正是他的胜利，给他带来了崇高的尊严，而喜剧则是不可毁灭的生命——不是崇高的生命，而是投机的、平凡的、庸俗的俗世生命本身——的胜利。

有人想说,极其可笑的情节是假死的情节,被痛斥为虚构的死亡情节:比如说,众所周知的一场严肃葬礼,所有的亲属集聚一堂,哭泣和赞美死者,突然间,据称已死的人醒了过来(毕竟,他没有真死),询问他们到底是怎么回事,为什么忙乱一团。

约翰·福特的《沉默的人》中有一个情节,说的是一个老头快要死了,牧师在他的临终时刻正在为他做临终祈祷。突然,体面的平静场面被一阵激烈的对骂声搅乱了:房子外面,全村人一直在等待着的出现在电影中的那种两个主角之间的拳斗终于发生了;垂死的人睁开眼睛,聚精会神地竖起耳朵,忘记了他快要死去,爬了起来,穿着他的白色睡袍起身跑出屋外,加入到情绪高昂的斗殴旁观者中……(当然,生命获得胜利的极其可笑的情节当数一个人参加他自己的葬礼,就像汤姆·索耶和哈克·芬恩从教堂后面观看纪念他们的弥撒一样。)人们应该这样来解读拉康关于阴茎能指和喜剧范畴的方程式:

> 人们只要记住,喜剧中使我们满足,让我们发笑的东西……最主要的并不是生命的胜利,因为它在飞逝,在慢慢消失、流逝、逃走,避开反对它的所有障碍,而正是这些障碍是最重要的,它们是由能指的媒介组成的。
>
> 男性生殖器只不过是个能指,是这种生命飞逝的能指……生命在流逝,胜利也是同样,无论发生什么。当喜剧主角绊倒跌进汤里时,那小玩意仍然活着。[55]

想象一下在庄严地答复了克瑞翁的问题之后,请求退出的安提戈涅吧——她为什么要那样做?不是因为她想在退出时保持尊严,而是因为她心中有一个更加粗俗的目的:一走出克瑞翁的屋子,她便蹲下来小便……难道这不正是电影《美丽人生》和《七美人》

所依赖的活命主义的滑稽的一面吗?这两部电影之所以吸引人,最主要的是因为它们的主人公随机应变的活命主义:无论遇到什么样的困难,他们都能找到解决困难的办法。当《美丽人生》不再意味着滑稽可笑时,我们也可以作这样的解释:这恰恰就是尊严再次出现在一个更深层次上的时刻——用伤感的话来说,在这个时刻,我们这些旁观者开始明白主人公拯救他的儿子所使用的"没有尊严的"伎俩和骗术证明了一个最最基本的尊严,一种比雄辩的英雄主义要严肃得多的尊严。

然而,拉康将喜剧和阴茎能指等同的做法是自相矛盾的:如果说喜剧代表的是最具逃避现实和最具机会主义意义的生命的胜利,也就是说,被精确地定义为成功而狡猾地逃避了由能指构成的障碍的生命的胜利——简而言之,就是生命战胜了象征性的规则和禁令的约束——那么,为什么拉康还声称要用阴茎作为**能指**来表示生命呢?在此,把作为繁殖力器官的阴茎说成是生命的能指(象征)——通过各种方法不断逃避固有的象征性障碍以达到繁殖和维持生命的标记——是不够的,生命总是能想方设法活下去并使自己再生。即使作出了这种断言,谜团依旧存在:尽管生命坚持不懈地克服各种象征性障碍,它怎么会觉得自己与作为"纯"能指的阴茎是对等物呢,因为这个能指——如拉康在《阴茎的意义》一书中所说——正好代表了能指的活动,代表了将"原始的"前象征性现实变成象征性现实的活动。

摆脱这个困境的惟一出路是使人们清楚地认识到,确切地说,喜剧中摆脱所有困境幸存下来的"生命"并不是简单的生物生命,而是没有受到真实惯性阻碍的幽灵般的/非人间的生命,**这种生命的范围已经被能指的秩序所维持**。简而言之,这个永生的阴茎范畴是倒错的范畴——为什么这样说呢?从其最基本的意义上说,倒错可以被视为对死亡和性欲现实的防卫,对必死性的威

胁以及性差异的强迫接受的防卫:倒错的结果是“否认阉割”——如卡通片里一样,那是一个人类可以幸免于任何大灾难的世界;在这个世界里,成年人的性欲被无足轻重地视为儿童的游戏;在这个世界里,人们不会被强迫死亡,不会被强迫从两性中选择其一。让我们回忆一下汤姆和杰瑞卡通片中常见的镜头:杰瑞被一辆重型卡车撞倒,炸药在他嘴里爆炸,他被炸成碎片,然而故事仍在继续下去;在下一个镜头中,他又出现了,身上丝毫没有先前遇难的痕迹……照此,行为反常者的世界是纯象征性秩序的世界,是顺其自然发展的能指的游戏世界,丝毫没有受到人类现实生活限制的阻碍。行为反常者的永生是**喜剧性**的永生;准确地说,喜剧的题材就是这种反复出现的、取之不竭的、跃然欲出的生命——无论出现什么样的灾难,不论出现何等黑暗的困境,我们事先就能肯定,那小东西总能找到解救办法的。

但是,在集中营最恐怖的状态下,是绝不可能再维持物质惯性现实和非人间的无限生命之间的裂隙的——这个裂隙被悬置了,也就是说,现实本身往往会与可怕的事巧合。一方面,顺从者是如此的赤贫,他的地位不再被视为是“悲剧性的”;他已无尊严可言,而那种尊严对于悲剧地位来说是十分重要的——也就是说,在他那悲惨的实际地位原本显得可悲的背景下,他不再维护最起码的尊严了;他被贬低到仅仅是一个躯壳,没有了精神的火花。如果我们试图将他表现为悲剧人物,其效果将具有十足的**喜剧性**,就像人们试图把悲剧性的尊严理解为毫无意义的愚蠢固执一样。另一方面,尽管在某种意义上顺从者是“喜剧性的”,尽管他的行为在一定程度上通常可以作为喜剧素材或笑料(他的机械的、漫不经心的、重复的手势,他对寻找食物果腹缺乏热情),但是,他那极其悲惨的状况阻止了将他表现和/或理解为一个“喜剧角色”的任何企图——再之,如果我们试图将他表现为喜剧角色,

其效果将具有十足的**悲剧性**，就像有人残忍地嘲笑一个无助的受害者的悲惨情景一样（譬如，在盲人道上设置障碍，看他是否会绊倒），这种行为不但不会引起我们（看客）发笑，反而会引起我们对受害人的悲剧困境的同情。在集中营的羞辱仪式上没有发生过这类事情吗？从奥斯威辛入口处上方的题词到各扇大门上的“工作使人自由！”到伴送囚犯去做工或去毒气室的乐队。

悖谬的是，有人认为只有通过如此残酷的幽默才能产生悲剧情感。因此，顺从者所处的是零点地位，处在这种地位上，悲剧和喜剧、崇高和荒谬、尊严和笑柄之间的截然对立已荡然无存；在这一点上，事物会从一个极端直接滑向另一个极端：如果我们试图将顺从者的困境表现为悲剧，结果却是喜剧性的，是对悲剧性尊严的拙劣模仿；如果我们将他处理为一个喜剧角色，悲剧便会出现。在此，我们所谈论的范畴就似乎超出了——或者说不是——有尊严的权力等级结构和它的恶作剧似的过失之间的对立，原作和它的模仿、它的嘲弄似的模仿之间的对立。巴赫金的作品着重叙述的就是这种对立。

尽管在拉康心中，尤其是在他 20 世纪 50 年代以来的著作里常常回响着悲剧的英雄的音调，如今，人们经常强调的是，这样的英雄—悲剧道德观为什么不是拉康的定论。雅克-阿兰·米勒在他最后十年的执教生涯中证明了拉康是如何完成了**从悲剧到喜剧**的过渡：从对大能指的英雄般的认同到对粪便般事物的认同的过渡，从同情到嘲笑的过渡。[56] 但是，顺从者和斯大林的受害者这两个范例还不能说明这个对立面**背后**的领域就是道德的极限层次——超越美学的，超越美好事物的道德层次？人们常常说，瓦格纳在《帕西发尔》这部壮丽的歌剧中“诋毁”音乐美，以便向我们兜售一堆反动的（厌恶女人的，种族主义的……）观点。但是，如果我们再冒险多跨出一步，声称美**“本身”，就其概念而论，已经是**

不可思议地受到了诋毁的事物——也就是说，它利用（舞台）来诋毁受害者，以唤起我们心中的所谓“道德响应”——那又会怎么样呢？这种诋毁不正是令人满意的悲剧效果的真正核心吗？难道真实情况不正是，就大屠杀而言，这种美学上的诋毁已不再可行，已达到了极限？如果我们以一种美学的手法去表现大屠杀，诋毁就变成了宣言，从而使美学效果丧失殆尽。也许这是理解阿多诺那被广泛引用的“奥斯威辛之后无诗歌”的一种方法？

纳粹主义和斯大林主义之间，灭绝集中营和古拉格群岛之间的区别被在“超越悲剧”中均占有一席之地的两个人物——顺从者和为了实在牺牲自己的“第二生命”的摆样子公审的受害人——之间的对立浓缩了。纳粹的处置方法产生了顺从者；斯大林的处置方法产生了供认不讳的被指控者。使两者具有共性的是，他们都发现自己处在一个虚无世界里，被剥夺了尘世间的和崇高的生命：他们超越了自我中心，不再享受生活，不在乎尘世间给人带来满足的事物，包括一些比较“高尚的”满足，如受到自己同事的尊敬；同时，他们也不在乎他们的道德尊严，因为那样他们将被大他者记住，将被刻进传统里——在这个意义上，他们都是活死人，其生命火花已经熄灭的躯壳。但是，两者之间有一个主要的区别：顺从者只不过是通过肉体折磨被降低到无知觉的像植物一样存在的活死人，而摆样子公审的受害者却不得不参与到对他自己的公开贬黜中，主动抛弃他的尊严。

3　当政党自杀时

在本章里，读者将首先获悉一些斯大林清党的秘密；但是，在结尾处，他将惊讶地了解到，即使是最黑暗的斯大林主义也含有赎罪的一面。

“无权者的权力”

信仰是一个概念，展示了现实所具有的僵局特点：一方面，没有人能够用第一人称单数来详尽地假设信仰。这种观点的一个例子是：当他们的爱情达到顶点之后，玛格丽特问浮士德的那个著名的问题，“你对宗教持什么看法”？浮士德含糊其词地作出了一系列的反问：人真的**一定要**有信仰吗？谁会说：我信仰上帝？等等（见歌德的《浮士德》第一部分，第3415行）。但是，另一方面，没有一个人能够真正逃避信仰——尤其是在今天，在我们所谓的无神时代里，这是一个值得强调的特点。也就是说，在我们那冠冕堂皇的无神论的、享乐主义的、后传统的、没人愿意公开表明他的信仰的世俗文化中，信仰的基本结构更加普遍——我们全都悄

悄地拥有信仰。在这方面，拉康的立场明白无疑："上帝是无意识的。"也就是说，人类抵挡不住信仰的诱惑是很自然的。

这个有关信仰的占主导地位的观点，以及信仰需要是与人类主体性同体的这一事实，正是导致信仰者为了解除他们对手的武装而引发的标准争论带有瑕疵的原因：只有那些有信仰的人才能理解信仰的意义，因此，根据推论，无神论者是无法反驳我们的。这个推理中的虚假成分是它的前提：无神论并不是任何人都能够理解的零阶层，因为它仅意味着（信仰）上帝的缺失——也许没有什么比坚持这个立场，比做一个真正的唯物主义者更困难的事了。只要信仰结构是拜物教徒分化和否认（"我知道大他者是不存在的，但是……[我仍然秘密地信仰上帝]"）的结构，那么，只有赞同大他者不存在的精神分析学家才是真正的无神论者。只要他们总是提到决定我们行动的"客观意义"的历史的最后审判，连斯大林主义者也成了信徒。即使像萨德这样激进的冒犯者也不是一个坚定的无神论者；他冒犯的秘密逻辑是蔑视上帝的行为，即拜物教徒分化的标准逻辑的颠倒（"我知道大他者是不存在的，但是……"）："虽然我知道上帝存在，但我也准备去否定他，去违反他的禁令，去装作**似乎**他**不**存在一样！"除了精神分析（弗洛伊德的精神分析，与荣格的离经叛道相反），也许只有海德格尔——在《存在与时间》一书中——始终如一地阐述了有关人类存在的无神论观点，将之与死亡这一人类终极可能性一起，抛进了可能有限的宇宙中。当人们谈论**斯大林社会主义政权下的"官方"意识形态的状况**时，考虑一下这些信仰悖谬是很重要的。

瓦克拉夫·哈维尔的《无权者的权力》(1978)精辟地论述了"实际存在的社会主义"在其公民的日常生活中是如何发挥作用的：重要的不是根据占统治地位的意识形态产生的内心信仰，而是要遵循外在的仪式和实践（意识形态从这些外在的仪式和实践

中获得物质的存在)。[57]尽管路易·阿尔都塞经常被贬为马克思主义者中的原斯大林主义者,但是,用阿尔都塞的观点去理解哈维尔,将哈维尔在《无权者的权力》开头的那个著名的蔬菜水果商的例子作为解释意识形态领域的国家机器的功能的最佳范例将是富有成效的。

那个蔬菜水果商是一个谦恭、普通的人,对官方的意识形态漠不关心;他只是机械地履行仪式——在国家规定的假日里,他用官方标语装饰他的店铺橱窗;他消极地参加群众集会……尽管他私下里抱怨"那些当权者"的腐败无能,但他同时也求助于一连串俗语("权力始终是腐败的……"),这些俗语使他认为自己的立场是合理的,从而保持虚假的表面尊严。当有人试图拉他从事持不同政见的活动时,他甚至可以愤然抗议:"你是谁,想把我卷进肯定会毁掉我孩子们的职业机会的事情里?使世界恢复正常真的是**我的**责任吗?"

如果说,在晚期苏联社会主义意识形态中有"精神分析"机制在起作用的话,那不是信仰的机制,更确切地说,那是**共同犯罪**的机制:在1968年苏联入侵后的捷克"正常化"过程中,该政权千方百计地使大多数人民莫名其妙地在道德上受到怀疑,被迫违背他们自己的道德标准。当某个个人被讹诈签署反对某个持不同政见者的请愿书时(譬如说,证明哈维尔本人有罪),他知道自己是在撒谎,是在为反对某个诚实人的运动添柴加火,而正是这种道德背叛将他造就为晚期苏联社会主义的理想臣民。于是,我们所看见的便是一个主动地宽恕和依赖其臣民的道德沦丧的政权。这种真实的共同犯罪提供了一个基础,使人们拒绝承认由苏联共产主义政权产生的"客观罪行"的幽灵。因此,哈维尔的真正地"生活在真实中"的观点并不涉及到真实或真实性的形而上学:它仅仅是指悬置某人参加游戏的行为,打破了"客观罪行"的恶性

循环。

哈维尔用所有具有恐怖主义特点的真实的道德立场,无情地切断和谴责了一切伪存在和对占主导地位的意识形态表示冷漠的一切伪方式,包括犬儒主义和在不关心政治的壁龛里寻找“日常生活中的微小乐趣”的行为——这些冷漠行为,这些在私人生活圈子的正式仪式中取乐的行为,正是官方意识形态的复制模式。过去官方社会主义意识形态的“虔诚”信徒在骨子里比玩世不恭者危险得多:他已超越了持不同政见的范畴。前南斯拉夫自我管理的社会主义存在着一种根本的自相矛盾:官方意识形态始终告诫人们要积极地参加自我管理的过程,要掌握他们自己的处在“被疏远的”党和国家机构之外的生活条件;官方媒体哀叹人们的冷漠,只顾个人的私生活,等等——但是,政权最害怕的正是这种情况,即真正的表达人民利益的自我管理的组织。一系列标识性语句的字里行间流露出来的是一种指令,要人们不要从字面意义上去理解官方的告诫,对官方意识形态的那种玩世不恭的态度正是政权真正希望的——对于该政权来说,其灭顶之灾是它的臣民把它的意识形态太当真了,并且将其付诸实施。

哈维尔对西方马克思主义以及过去共产主义国家中的“社会主义反对派”的固有虚伪性作了格外尖锐的谴责。我们不会不感到惊讶的是,法兰克福学派的传统中几乎完全没有与斯大林主义的理论冲突,这与它始终摆脱不了的法西斯反犹主义形成了鲜明对照。这个规则的几个例外是非常明显的:弗朗茨·诺伊曼在《巨兽》——以 20 世纪 30 年代末和 40 年代流行的典型风格写成的对国家社会主义的研究——一书中提出,世界上的三大社会体系,即当时正在出现的新政资本主义、法西斯主义和斯大林主义,都会导致官僚主义的、全球化组织的、“管理的”社会;赫伯特·马尔库塞的《苏联马克思主义》——这是他最缺乏热情、最拙劣的著

作——没有明确的立场,对苏联的意识形态作了不痛不痒的中性分析;最后是哈贝马斯的追随者的尝试,他们对正在出现的持不同政见现象进行了思考,试图将平民社会这一概念详细阐述为抵抗传统的共产主义政权的场所——这种做法在政治上很有意思,但是远远无法对斯大林"集权主义"的具体特征提出一个令人满意的总体理论。

权威的辩解(传统的法兰克福学派的作者们无意过于公开地反对过去的共产主义,因为如果那样做,便会对他们国内的冷战战争贩子有利)显然是不够充分的——问题的要害不是,他们所担心的他们是在为官方的反共产主义服务证明他们是秘密的亲共产主义分子,而是恰恰相反:如果他们真被逼得走投无路,必须回答他们在冷战中所取的立场,他们肯定会选择西方自由主义民主(如马克斯·霍克海默在他晚年的一些著作中的明确选择)。因此,对于法兰克福学派来说,"斯大林主义"(实际存在的社会主义)是一个他们不得不对它保持沉默的令人不快的主题——对于他们来说,只有这种沉默才能维持他们那与西方自由主义民主的根本团结前后矛盾的立场,只有这样,他们才不会失去他们"激进的"左翼批评家的官方面具。公开承认这种团结将使他们失去"激进"色彩,把他们变成冷战中的另一种反共产主义左翼自由主义者,而对"实际存在的社会主义"表示太多的同情又将迫使他们背叛他们没有承认的基本承诺。

这种当西方制度真正受到威胁时与其结成的最终团结和德意志民主共和国的"民主社会主义反对派"的姿态具有明显的对称性。虽然它的成员们批评共产党的统治,但他们赞同德意志民主共和国政权的基本前提,即德意志联邦共和国是个新纳粹国家,是纳粹政权的直接继承者,因此,必须不惜一切代价保护作为反法西斯堡垒的德意志民主共和国的存在。因此,一旦局势变得

严峻起来,社会主义制度确实受到威胁时,他们便公开支持这个制度(布莱希特写了 1953 年的东柏林工人示威;克里斯特·沃尔夫写了 1968 年的布拉格之春)。他们仍然相信该制度固有的可改革性,但是,要进行真正的民主改革,还需要时间和耐心,也就是说,社会主义过于迅速的瓦解将会把德国交回给资本主义—法西斯主义政权,从而扼杀他者德国的乌托邦,尽管有那么多的恐怖和失败,德意志民主共和国依然代表着这个他者德国。因此,这些知识分子对“人民”而不是对强权产生了深深的不信任:1989 年,他们公开反对自由选举,因为他们非常清楚,如果进行自由选举,大多数人将会选择受到蔑视的资本主义的消费主义。1989 年,海纳·穆勒一针见血地击中要害,当时他宣称自由选举也将希特勒推上了权力的宝座……(一些西方社会民主党人玩了同样的游戏,感到与“具有改革头脑的”共产主义者要亲近得多,而不是与持不同政见者——持不同政见者在某种程度上使他们处于难堪的境地,是**缓和国际紧张关系**进程中的一块绊脚石。)

同样,哈维尔也很清楚,苏联的入侵在某种程度上**拯救了** 1968 年布拉格之春的神话,即一种乌托邦似的观念,认为如果没有人帮助捷克人的话,在他们的国土上诞生的将会是一种“人面社会主义”,一种既不是真正的社会主义也不是真正的资本主义的替代制度。也就是说,1968 年 8 月,如果华沙条约组织部队没有介入的话,将会发生什么样的情况?要么捷克共产主义领导层不得不强行遏制,捷克斯洛伐克仍将是一个(更自由,更真实的)共产主义政权,要么它会变成一个“正常的”西方资本主义社会(也许具有更强烈的斯堪的纳维亚社会民主色彩)。

这样,哈维尔使我们看到了人们常常将其称为西方学术左派的**互不关心的过去的社会主义**的虚假性:这些左派分子移置到他者身上的不是他们的活动,而是他们消极的真实经验。他们自己

在西方追寻报酬丰厚的学术生涯，而利用理想化的他者(古巴、尼加拉瓜，铁托的南斯拉夫)作为他们思想体系梦想的内容；他们通过他者梦想，但如果它搅了他们自鸣得意的美梦便对它大加指责(采用的手段是抛弃社会主义，选择自由的资本主义)。这种情况中特别有意思的是西方左派和晚期社会主义社会里持不同政见者之间的基本的误会和缺乏沟通——他们仿佛永远也不可能找到共同语言。尽管他们觉得他们似乎应该站在同一立场，但是，一条难以捉摸的鸿沟仿佛将他们永远隔开了：对于西方左派分子而言，东方的持不同政见者对民主的信仰太天真了——在他们抛弃社会主义的同时，他们不知不觉中把社会主义的精华也抛弃了；在持不同政见者看来，西方左派与他们玩的是以恩人自居的游戏，不承认集权主义政权苛刻的本质。持不同政见者受到了指责，被认为是有罪的，因为他们没有抓住千载难逢的机会去瓦解社会主义，去创造一种能替代资本主义的真正的社会制度，但是，这种指责是一种赤裸裸的虚伪。然而，如果说这种缺乏沟通实际上就是拉康所说的成功沟通的范例，那又会怎么样呢？如果两种立场从它们的他者那里得到的都是以颠倒和真实的形式出现的它自己被抑制的信息，那又会怎么样呢？

牺牲

然而，哈维尔的分析鞭辟入里，涉及到了晚期“不景气的”真正的社会主义，在这种社会主义中，持不同政见者还是可能会采取悲剧受害者的英雄式的地位。在“真正的”斯大林主义达到顶点期间，任何这类事情简直是难以想象的；界定斯大林受害者后悲剧地位的最佳办法应该是用其最崇高的悲剧地位去面对它，也就是安提戈涅的悲剧地位，她为了在她看来比生命本身更重要的

事业牺牲了一切(所有“病理的”东西:婚姻、世俗的幸福……),体面地安葬了她的亡兄。当她被判处死刑时,她列举了因为她的过早死亡将无法经历的所有事情(如婚姻、生儿育女……)——这是一个人通过例外(某人为实体所做的例外,而恰恰是没有被牺牲的例外)所牺牲的“假造的无限”。这是康德式的崇高精神结构:被牺牲的经验客体的压倒性无限以否定的方式达到了实体巨大而难以理解的范畴。人为了这一个实体牺牲了这些客体。所以,安提戈涅在悲痛地列举她所牺牲的事情时是崇高的——这个包含无数内容的清单表明了她无条件地为之献出忠诚的实体超越了物质世界的范畴。她死了,但是,正是由于她生物性的死亡,她成了有尊严的生命和忠诚的典范活在众人的记忆里,这种典范超越了(生物性的)生命和死亡。

还有什么比这更悲惨吗?为了表示对实体的忠诚(不是因为单纯的病理的自我主义),不得不牺牲这第二(永恒的)生命,牺牲使我们升华到超越单纯的生物性生命的尊严。这就是在摆样子的公审上受指控的革命者被要求做的事情:用当众交代、承认自己是一文不值的废物、人类的渣滓来表明你对革命的无限忠诚。如果你这样做了,你甚至会获准活下去,并过上一种(相对)舒适的生活:一个精神崩溃的人,无法再享受人间的天伦之乐,因为他们由于对自己存在的彻底背叛而变得毫无价值。

也许,人们可以从柬埔寨红色高棉的统治中看到这种后悲剧地位的极端例子,因为在那种制度中没有公开审判,没有斯大林式的摆样子公审那样公开的仪式化的自我认罪:人们在夜里就消失了——他们被拖走了,没有人敢说或敢问。[58]这个特征的关键是,直到1976年后期,柬埔寨**共产党及其领导结构的存在始终被视为最高机密**:柬埔寨共产党的功能有点像瓦格纳歌剧中的罗恩格林——只要它始终是匿名的组织,只要其名称(柬埔寨共产党)

不被公开提及或被人知晓，它就强大无敌。直到1977年，该政权才承认柬埔寨共产党的存在，承认波尔布特是其领袖（“头号大阿哥”）。因此，直到1977年，我们才看到这样一种怪现象，即一个公共机构及其可憎而隐蔽的机构相互**重叠**的权力大厦：我们看到的是**完全视**自己**为一个不为人知的、秘密的、隐藏的机构**的公共权力机构，而不是一个在通常情况下靠可憎而隐蔽的国家机器网络维持的具有公共—象征意义的权力机构。因此，红色高棉政权这一政治机构就相当于著名的宣传语中对约翰·达尔的新**黑色**数字电影《最后的诱惑》里十恶不赦的琳达·菲奥仁提诺的**荡妇**角色的描述：“大多数人都有阴暗面……但她却别无所有。”同样，大多数政权都有可憎的秘密仪式和国家机器这一阴暗面，而红色高棉政权却别无所有……这也许是纯粹得无与伦比的“集权主义”——它是怎么发生的？

斯大林共产党的主要行为是对其历史的公祭（难怪**这部**斯大林之书是臭名昭著的联共[布]党史）——只有在这一点上，共产党才开始象征性地存在。但是，只要其主要历史问题不解决，柬埔寨共产党就只好保持“不合法”地位：它的成立大会是**什么时候**召开的？1951年，柬埔寨共产党作为越南控制的印度支那共产党的一部分宣告成立；1960年，“自治的”柬埔寨共产党形成。在此人们是如何作出选择的？直到20世纪70年代中期，红色高棉尽管已经完全自治并具有很强的民族主义性，但它仍然需要越南的支持；所以他们的官方历史学家Keo Meas提出了几乎是弗洛伊德式的折衷方案，宣布1951年9月30日为柬埔寨共产党的正式诞辰日——**年份**是印度支那共产党柬埔寨支派成立的年份，**日子**是1960年自治的柬埔寨共产党大会召开的日子。（当然，历史在此被视为一种与事实无关的纯粹的**意义**的范畴：所选的日子反映了当时的政治平衡，而不是历史的准确性。）但是，1976年，柬埔寨

红色高棉已经强大得足以摆脱越南的监护，可以改写历史，将自治的柬埔寨共产党的真实的建党日改为1960年9月30日。难道还有什么比**改变**建党日更好的方法来表明其强大这一事实吗？

然而，这正是斯大林主义的真正困境：那么，他们如何才能解释这样一个令人尴尬的事实呢，即迄今为止，柬埔寨共产党一直公开使用**另外**一个日期作为其建党日？当然，公开承认以前使用的日期是一种实用的、适合政治需要的花招是不可思议的——因此，从逻辑上讲，惟一的解决办法是去**制造一个阴谋**。难怪Keo Meas被捕并屈打成招(具有极大讽刺意味的是，他招供的那天是1976年**9月30日**)，说是他提出了那个折衷的日期，目的是要掩饰**同时存在着**一个受越南控制的、注定要从内部颠覆真实可靠的柬埔寨共产党的地下柬埔寨共产党……这不是一个颇为偏执的双重存在的范例吗？柬埔寨共产党只好以地下组织的形式秘密存在，只有当它拒绝/外在化了以不可思议的双重身份——**另一个**相同的秘密政党——存在于地下时，它才公开出现。这样，我们也就不难理解这种最崇高的共产主义牺牲的逻辑：由于承认了自己的反叛，Keo Meas使柬埔寨共产党得以提出一个前后一致的建党史，自己一人承担起过去机会主义折衷方案的罪名。这些折衷方案在当时是很有必要的。所以，真正的英雄是提出这些折衷方案的人，尽管他知道在以后的发展进程中，这个折衷方案将会被作为一种谋反受到谴责，他本人也将会被杀害，但是，**这**是一个人能够为党提供的最高服务。

在这个充满偏执狂的世界里，**征兆**这一概念(在表示某一隐蔽内容的模棱两可符号的意义上)已被广为应用：在斯大林主义的话语中，“征兆”不仅是某些(思想)折磨或偏离党的正确路线的表现，而且也是正确导向的表现；在这个意义上，我们才有可能说“健康的征兆”，如重要的斯大林主义作曲家伊萨克·杜纳耶夫斯

基对肖斯塔科维奇的《第五交响曲》作出的批评中所说："《第五交响曲》的卓越技巧……并不排除这样一个事实，即它根本就没有表现有利于苏联交响音乐发展的所有健康的征兆。"[59]那么，人们为什么要使用"征兆"这个术语呢？真正的原因是，人们永远都无法肯定一个正面形象是否表里如一：要是某人为了隐瞒其真正的反革命态度，只是表面**装作**忠实地遵循党的路线怎么办？

我们在基督教的法律和犯法（犯罪）的超我辩证法中，可以看到一个相似的悖谬：这一辩证法不仅出自这样一个事实，即法律本身怂恿它自己犯法，法律产生它自己违法的欲望；我们遵守法律本身不是"自然的"，不是自发的，而是**总是一已经通过（克制）违反法律的欲望得到调停**。我们遵守法律，是我们与我们想违法的欲望作斗争的孤注一掷的策略的一部分，所以，我们越是严格地**遵守**法律，我们就越能证明，我们在内心深处感受到了犯罪欲望的压力。因此，超我的负罪感之说是有道理的：我们越遵守法律，我们就越**有**负罪感，因为这种遵纪守法实际上**是**克制我们的犯罪欲望，在基督教的教义中，犯罪的**欲望**（意图）等于**行为**本身——你只要有得到你邻居的妻子的念头，你就已经犯下了通奸罪。以下这段T·S·艾略特在《大教堂里的谋杀》中的台词也许最精辟地表达了基督教的这种超我的态度："最高形式的背叛是，以德报怨"——甚至当你做正确的事情时，你是为了适得其反而为之，从而去掩饰你骨子里的劣根性。[60]

也许提一下尼古拉斯·马勒伯朗士能使我们更清楚地揭示这个过程。根据现代性的标准含义，道德经验的所指只限于"主观价值"范畴，而不涉及"客观事实"。当马勒伯朗士认可了"主观"和"客观"、"价值"和"事实"之间的这条现代分界线时，他就**在**道德范畴**内**将它对换了位置，成了"主观的"美德和"客观的"恩典之间的分水岭——我可以具备"主观上"的美德，但在上帝眼中，

这无法保证我能在"客观上"得到拯救;与物质的自然界的法则完全相同的是,决定我能否获得拯救的上帝的恩典的降临完全取决于"客观的"法则。在斯大林的摆样子公审中,我们遇到的不是这同一种客观性的另一种版本吗?那个版本是,我主观上可以诚实,但是如果我没有被(有必要建立共产主义的观点的)恩典所感动,我所有的道德人格充其量将使我成为一个反对共产主义事业的诚实的小资产阶级人道主义者,而且尽管我主观上很诚实,我将永远有一种"客观的负罪感"。我们不能把这些悖谬简单地看作"集权主义"权力的阴谋诡计,它们蕴涵着自由主义对"集权主义"的权威性指责中所忽视的真正的悲剧特性。

斯大林—亚伯拉罕对布哈林—艾萨克

那么,这个令人恐惧的立场是如何被**主体化**的呢?如拉康所指出的那样,在现代条件下,严格意义上的悲剧的缺失使这种条件变得更加恐怖。事实上,尽管古拉格和大屠杀的情形是十分恐怖的,但是,自资本主义出现以来,就不再有严格意义上的悲剧了——集中营里的受害人或斯大林摆样子公审中的受害人并不是处在严格意义上的悲剧困境中;他们的处境本身就具有喜剧性,或者说,至少是可笑的;正因如此,那种处境才显得更加恐怖:那种恐怖非常之深,以致无法将他们的处境"升华"为悲剧的尊严;也正因如此,只有通过怪异的拙劣模仿手段来表现他们的处境。我们也许可以从斯大林主义的话语中看到**这种**并非悲剧的恐怖所具有的难以理解但十分好笑的例子。1937 年 2 月 23 日,布哈林在中央委员会上作了他的最后一次发言。其间,公众中爆发出了卡夫卡式的怪诞的大笑。人们之所以发出这种怪笑,是因

为发言者的严肃态度（他说他本想自杀，以及他不再自杀的原因，因为那样做会损害党的形象，但是，他将继续绝食直至死亡）和中央委员会成员的反应之间极其不协调：

> 布哈林：我不会开枪自杀，因为那样人民就会说我自杀为的是破坏党的形象。但是，如果我是病死的话，那么，你们又会失去什么呢？（笑声。）
>
> 喊声：敲诈者！
>
> 伏罗希洛夫：你这个混蛋！闭嘴！多么无耻！你竟敢如此放肆！
>
> 布哈林：但是，你们必须理解——我很难继续活下去。
>
> 斯大林：我们就容易吗？！
>
> 伏罗希洛夫：你们大家听见没有："我不会开枪自杀，但是我会死？！"
>
> 布哈林：你们谈论我的事情当然很容易。你们究竟会失去什么呢？我说，如果我是个破坏分子，不是个东西的话，那么为什么要宽恕我？我对什么都一无所求。我只是在描述我的想法，描述我正在经历的事情。如果这样做会在政治上造成任何破坏的话，无论这种破坏多么微小，那么，毫无疑问，我将按你们所说的去做。（笑声。）你们笑什么？我所说的绝对没有一点好笑之处……[61]

我们从以上这段对话中看到的难道不是《审判》中初审约瑟夫·K时的离奇逻辑在现实生活中的翻版？

> "哦，那么"，审问的执法官说，翻动着书页，用权威的口

> 气对K说道，“你是个房屋油漆工？”“不是”，K说，“我是一家大银行的低级经理。”这个回答引起了右翼党的哄堂大笑，连K也不得不大笑起来。人们双手放在膝盖上笑弯了腰，好像是在大声咳嗽，身体直摇晃。[62]

引发笑声的不协调是十分强烈的：按照斯大林主义的观点，自杀是没有任何主观真实性的；它只不过是被当作一种工具，被贬为反革命阴谋的“最狡猾的”形式之一。莫洛托夫在1936年12月4日说得很清楚：“托姆斯基的自杀是个阴谋，是一种预谋行为。托姆斯基不是和一个人，而是和几个人一起安排了这次自杀，从而再一次打击中央委员会。”[63]后来，斯大林在同样的中央委员会全体会议上重复了这些话：“你们从那次自杀事件中看到了，那是一个人在临死之前，在离开这个世界之前，最后一次用来蔑视党、欺骗党的最狡猾、最容易的手段之一。布哈林同志，那是过去发生的几起自杀事件的深层原因。”[64]斯大林对布哈林的怪诞回答清楚地表明了这种对主体性的绝对否定：

> 斯大林：过去，我们信任你，我们授予了你列宁勋章，我们提拔你，但是我们错了。难道不是吗，布哈林同志？
>
> 布哈林：是的，是的。我自己也这样说过。
>
> 斯大林：（显然是在解释布哈林的话，并讥讽他）**你可以用枪打死我，如果你愿意的话。那是你的事。但是，我不想让我的荣誉被玷污**。他今天的证词怎么说的？事情就是这样，布哈林同志。
>
> 布哈林：但是，我不能承认我没有犯过的罪行，不管是今天还是明天还是后天。（房间里噪声四起。）

斯大林：我所说的并不是针对你个人（非正式）。[65]

当然，在这样的世界里，甚至连最正式的、最空洞的主体性权力也没有立足之处，而布哈林却继续坚持这种观点：

布哈林：……我承认从 1930 年到 1932 年我在政治上犯了很多罪行。我已经认识到了这一点。但是，我以承认我的真实罪行的相同的力量，我以那相同的力量否认强加于我的罪行，我将永远予以否认。这并不是因为它仅仅对个人产生影响，而是因为我认为在任何情况下，谁都不应该承担莫须有的罪名，尤其是在党不需要它，国家不需要它，我不需要它的时候。（房间里一阵嘈杂，笑声响起）……我的境遇的整个悲剧就在于此，这位皮亚塔科夫和像他一样的其他人如此毒害了气氛，出现了这样一种谁也不相信人类感情的气氛——不相信感情，不相信内心的冲动，不相信眼泪。（笑声。）今天，人类感情的许多表现形式都已丧失了它们的有效性和力量，而在以前，这些形式代表的是赞许，这种赞许并没有什么可羞愧的。

卡冈诺维奇：你玩两面派玩得太过分了！

布哈林：同志们，请再听我说一说有关发生的事情——

赫罗普连金：该是把你关进监狱的时候了！

布哈林：什么？

赫罗普连金：早就该把你关进监狱了！

布哈林：好啊，来吧，把我送进监狱。你以为你大喊大叫

> “把他关进监狱！”就能使我说出不同的话来吗？
> 不，那不可能。[66]

中央委员会关心的既不是客观的真实—价值，也不是布哈林的自称无辜的主观诚挚性；它惟一感兴趣的是，他不愿认罪的行为将会向党和公众发出什么样的“信号”：这个信号最终会表明，整个“托洛茨基—季诺维也夫审判”是一个走过场的闹剧。布哈林和李可夫拒绝招供。

> 把他们的信号发送给他们志趣相投的朋友们，即：更加秘密地工作。如果你被捕了，不要招供。那是他们的原则。他们不仅在寻求辩护的过程中使调查蒙上了一层疑云。他们在为自己辩护的时候，也很有必要地使人们对托洛茨基—季诺维也夫审判产生了疑问。[67]

然而，布哈林英勇地将他的主体性坚持到最后——在 1937 年 12 月 10 日致斯大林的信中，他明确地表示，**在公众面前**他将遵从仪式（“为了避免任何误解，我将从一开始就告诉你们，就**整个世界**（社会）而言……我无意宣布放弃我写下的（承认的）任何事情”[68]），但是，他仍然竭力把斯大林当作一个人对他说话，表明他的清白无辜：

> 哦，上帝，但愿世上有某种仪器能够把我的灵魂解剖开来给你看！但愿你能明白我是多么地依恋你，肉体和灵魂……好了，“心理学”就到此为止——请原谅我。现在，不会有天使出现去夺下亚伯拉罕手中的宝剑。我的大限即将到来。

> ……科巴，在你面前，我的良心是清白的。我最后一次请求你原谅(仅在你的心里，不在其他地方)。为此，我在我的心里拥抱你。再见了，请仁慈地记住你不幸的N·布哈林。[69]

使布哈林感到如此悲伤的不是他的公开蒙耻和受到惩罚的仪式，而是他认为斯大林也许真的相信对他的指控：

> 大清洗这一**政治主张十分伟大和勇敢**……我非常清楚地知道，**伟大的**计划、**伟大的**主张，以及**伟大的**利益高于一切，我知道，我把自己的个人问题与主要由你承担的具有**世界和历史意义的**重任**相提并论**，是心胸狭窄的表现。但是，这正是我感到**最深切的**痛苦之处，发现自己正面临着我主要的、令人烦恼的矛盾之处。
>
> ……**假如**我能绝对肯定你的想法也完全如此的话，那么，我的心情将会无比的平静。唉，那又怎么样！如果非得那样的话，那就让它去吧！但是，请相信我，当我想到你也许**相信**我犯下了那些罪行，想到你**本人**在内心深处认为我的确对所有那些恐怖负有罪责的时候，我便难捺心中的怒火。**假如你那样看待我的话**，那将意味着什么？[70]

人们应该仔细想一想这些话的含义。按照罪行和责任的标准逻辑，如果斯大林真相信布哈林有罪的话，那么他是可以被原谅的，而他是在知道布哈林无辜的情况下指控布哈林有罪的，这是不可原谅的道德罪行。布哈林颠倒了这种关系：如果斯大林指控布哈林犯了滔天大罪，而他完全知道这些指控是假的，那么他的行为

就像是一个地地道道的布尔什维克，把党的需要置于个人的需要之上，这对布哈林来说，是完全可以接受的。相反，他绝对难以忍受的是，斯大林可能**真的相信**他有罪。

斯大林主义的狂喜

因此，布哈林仍然坚持福柯提出的**坦白**逻辑——仿佛斯大林要求被指控者坦白的真实目的是使他作出深刻的自我检查，挖出他内心深处最隐蔽的秘密。更确切地说，布哈林的致命错误是，他在某种程度上认为他可以两者兼而得之：直到最后，在他对党和斯大林个人表示绝对忠诚时，他还不准备放弃最低限度的主体的意志自由。如果党需要他坦白的话，他准备**当众**认罪，但是，他希望党的核心集团内的人以及他的同志们明白，他并没有罪，而只不过是同意在公开仪式上扮演必要的角色。这正是党无法给予他的：一旦明确地把这种仪式仅仅当作一种仪式，它就失去了其述行的力量。难怪当布哈林和其他被指控者坚持认为他们清白无辜的时候，中央委员会认为这是被指控者对党的折磨，是不能容许的：不是被指控者受到党的折磨，而是党的领导层受到了拒绝认罪的那些人的折磨。中央委员会的某些委员甚至赞美斯大林那"天使般的耐心"，允许被指控者继续折磨党多年，而不是充分认识到，他们是应该被消灭的渣滓、毒蛇：

> 梅茨洛克：我必须告诉你们，我们没有在折磨你们。相反，是你们用最卑鄙、最不容许的方法在折磨我们。
>
> 喊声：对！没错……

梅茨洛克：许多年以来，你们一直在折磨党，完全是由于斯大林同志天使般的耐心，我们才没有因为你们卑鄙的、恐怖主义般的勾当把你们在政治上撕成碎片……可怜的懦夫，卑鄙的懦夫。无论是在中央委员会，还是在党内都没有你们的位置。你们惟一的位置是在调查机构的手掌中，在那里你们无疑会有不同的说法，因为此时在党的全会上，你们已经没有你们自己的信徒之一扎特谢夫——他被你们引上了邪路——说话时拥有的最起码的勇气。在谈到他自己和你们时，他勇敢地说："我是一条毒蛇，我请求苏维尔政权像除掉毒蛇一样除掉我。"[71]

因此，在某种程度上，布哈林的罪行是纯粹形式上的：那不是因为他犯了他被指控的罪行，他的罪行是他坚持的主体自由的立场，即以事实为依据谈论某人的罪行的立场——他坚持公开宣布现实和坦白仪式之间差距的立场。对于中央委员会来说，叛国的最终形式正是**这种对个人人身自由的最低限度的固守**。布哈林向中央委员会发出的信号是："**除了那个**（我个人的人身自由的空洞形式），我愿意把一切都交给你们！"——当然，中央委员会最希望从他那儿得到的正是他所说的**那个**。

有趣的是，在这里，主体真实性和对客体事实的检验没有被对立起来，而是被融为一体，被当作了同一叛国行为的两个方面，都与党的仪式相悖。漠视事实具有某种自相矛盾的道德尊严，可以证明这一点的最好证据是，我们在相反的、"肯定的"例子中也能看到这种现象——比如，在埃塞尔·罗森堡和朱利叶斯·罗森堡的例子中，虽然他们**犯了**间谍罪，如最近解密的文件所示，但直

到进了死囚行刑室，他们仍勇敢地坚持认为他们是清白无辜的，尽管他们非常清楚，只要坦白就能保全生命。在某种程度上，他们是在“真诚地撒谎”：尽管他们确实有罪，但是在“更深层”的意义上，他们并没有罪——**确切地说，在斯大林主义的审判中，被指控者都是有罪的，即使他们事实上无罪**。

因此，归根到底，中央委员会成员对布哈林的批评是，他不够**残酷无情**，他身上有人类弱点的痕迹，“软心肠”的痕迹：

> 伏罗希洛夫：布哈林是个诚挚正直的人，但是，我对布哈林的担忧不亚于对托姆斯基和李可夫的担忧。我为什么为布哈林担忧呢？因为他是个软心肠的人。我不知道这是好还是坏，但是在目前这种情况下，我们不需要这种软心肠。就原则而论，这种软心肠是一个蹩脚的助手和顾问，因为它不仅可能伤害软心肠者本人，而且还会损害党的事业。布哈林是个心肠非常软的人。[72]

用康德的话来说，这副“软心肠”（我们从中不难听到列宁反对人们听贝多芬的钢琴奏鸣曲《热情》的隐隐回声：人们不应该过多地听这种音乐，因为它会使你柔弱，突然间你就会想去拥抱你的敌人，而不是无情地歼灭他们……）当然是使主体的纯道德立场变得模糊的“病态的”情感的残余。在这个重大问题上，关键是要抵制住与这种斯大林主义的无情的自我工具化相对的“人道主义的”诱惑，即任何形式的“布哈林式的”生性善良，对人类共同弱点的温情理解和同情，仿佛斯大林式的共产主义者的问题在于他们对共产主义事业彻底的、忘我的奉献，而这种奉献将他们变成了恐怖的道德机器人，使他们忘却了人类共有的感情和同情心。相反，斯大林式的共产主义者们的问题在于他们**不够**“纯粹”，被卷

入了**有悖常情**的恪尽责任的组织结构中："我知道这很沉重，会很痛苦，但是我又能怎么办呢？这是我的责任……"

严格道德的标准座右铭是"没有理由不履行你的责任！"；尽管康德所说的"你能做到，因为你必须做到！"似乎为这个座右铭提出了一种新的解释，但他赋予这句话的暗含的延伸意义是不同寻常的反语："没有理由**履行**你的责任！"[73]有人把责任提出来，作为我们履行责任的理由，我们应当把这看作一种伪善予以拒绝；我们有充分的理由这样做，只要我们回忆一下众所周知的例子，即一位严厉的虐待狂教师，使他的学生屈从于残忍的纪律和折磨。当然，他给自己（和给其他人）找的借口是："我自己发现很难对可怜的孩子们施加这种压力，但是我有什么办法呢——这是我应尽的责任！"确切地说，更贴切的例子是一个斯大林式的共产主义者，他热爱人类，但是仍然执行恐怖的清洗和行刑；当他履行自己的责任时，他的心都要碎了，但是他没有办法，这是他对人类进步的责任……在这种情况下，我们所看到的是一种恰当的但**有悖常情**的态度，即他所采取的立场纯粹是作为大他者的意志的工具：这不是我的责任，实际上做这事的不是我，我只不过是更崇高的历史需要的工具而已。这种情况中之所以出现令人讨厌的享受，是因为我认为我做的事情是无罪的：在完全知道不必对自己的所作所为负责，自己只不过是他人意志的代理人的情况下，能够造成别人的痛苦，难道不是很好吗？……**这**正是康德的道德观所禁止的东西。虐待狂的这种反常的立场提供了问题的答案：当主体只是在实现一种"客观的"、外部强加的需要时，他何以会有罪呢？因为主体主观上认为有这个"客观需要"，他能从强加于他身上的东西中得到**快乐**。[74]所以，说到底，康德的道德规范**不是**"虐待狂似的"，而正是禁止采取萨德笔下的刽子手的立场。

那么，这一切分别告诉了我们一些什么有关康德和萨德所论

述的冷漠呢？我们所能得出的结论不是萨德固守残酷的冷漠，也不是康德不得不考虑人类的同情心，而是恰恰相反：事实上，只有康德的主体才是绝对冷漠（无动于衷），而萨德主义者却不**够**“冷漠”；他的“冷漠”是一种假象，是一种诱惑，掩盖了他代表他者的**狂喜**所作出的过分热情。当然，从列宁到斯大林的过渡，情况也相同：不容置疑，拉康的**康德对萨德**的革命的政治对应物是**列宁对斯大林**——只是由于斯大林，列宁主义的革命主体才变成了大他者的**狂喜**的不正当的客体工具。

列宁对斯大林

卢卡奇的《历史和阶级意识》试图论述列宁主义革命实践的哲学立场。让我们首先弄明白以下这一点，即我们真的能够认为卢卡奇没有提倡无产阶级是历史的绝对主体—客体这一伪黑格尔主张吗？让我们把焦点集中在《历史和阶级意识》的具体政治背景上，在该书中，卢卡奇仍然以一个职业革命者的身份说话。用不是十分精确的、简略的话来说：在 1917 年的俄国，在资产阶级无法将民主革命进行到底的困难局面中，革命力量面临着这样的选择：

· 一方面，孟什维克的立场是遵循“客观的发展阶段”的逻辑：首先是民主革命，然后是无产阶级革命。在 1917 年的混乱中，所有的激进党派不应该利用国家机器的逐步瓦解和对临时政府广泛普遍的不满和抵抗，而应该抵挡把运动推得太远的诱惑，并且与民主资产阶级分子联手，以便首先实现民主革命，耐心等待“成熟的”革命形势。按照这种观点，在形势尚未“成熟”的 1917 年进行社会主义接管，将会引发向原始恐怖的**倒退**……（虽然人们对“未成熟的”起义可能产生的灾难性恐怖主义后果的担心也许预示着斯大林主义阴影的出现，但是，事实上，斯大林主义的思想

标志着向发展的必然阶段这一"客观"逻辑的回归。)[75]

• 另一方面，列宁主义的立场是要实现骤变，置身于形势的矛盾之中，抓住机会，即使形势"不成熟"，也要加以**干涉**，其赌注是：**正是这"过早的"干涉会根本改变各种力量的"客观"关系，在这种关系中，最初的形势是"不成熟"**的——那会破坏有关情况告诉我们的形势"不成熟"的那个标准。

在此，人们考虑问题时必须谨慎，不要遗忘了这一点，即与孟什维克和布尔什维克内部的怀疑论者截然不同的是，列宁并不认为1917年的复杂形势——广大群众对临时政府优柔寡断的政治的日益不满——提供了"跳过"一个阶段（民主资产阶级革命），把两个必然连贯的阶段（民主资产阶级革命和无产阶级革命）"精简"为一个阶段的独特的机会。这种概念仍然接受"必然的发展阶段"这一根本的潜在的"具体化了的"客观逻辑；它只不过允许在不同的具体情况下，发展的过程可以有不同的节奏（即在某些国家里，第二阶段可以紧接着第一阶段）。与此不同的是，列宁的观点更有说服力：说到底，**"必然发展阶段"的客观逻辑并不存在**，因为具体情况错综复杂的本质和/或"主体"干涉导致的不曾预料到的结果所产生的"复杂化"总是会破坏事物的顺利进程。

如列宁敏锐地指出的那样，殖民主义和亚洲、非洲、拉丁美洲备受剥削的民众强烈影响和"取代"了发达资本主义国家里"直接的"阶级斗争——不考虑殖民主义的因素去谈"阶级斗争"只能是抽象的空谈，如果将这种空谈转化为实际的政治，它只会是宽恕了殖民主义的"文明"作用，这样，将亚洲民众的反殖民主义斗争屈从于西方发达国家的"真正的"阶级斗争，**实际上**是同意让资产阶级来定义阶级斗争的术语……（出人意料的是，人们可以再次看到这种观点与阿尔都塞的"武断"是何等相似；世上没有最终规

则,根据这一点,人们可以度量“例外”——在某种意义上,真实的历史中**只有例外**。)人们禁不住在此要借助于拉康的说法:在这个选择中危若累卵的是“**大他者**”**的**(**不**)**存在**:孟什维克们依靠的是历史发展的武断逻辑包罗万象的基础;而布尔什维克们(至少列宁是这样)则知道“大他者不存在”——政治调停本身不会发生在某个潜在的全球矩阵的坐标中,因为政治调停的结果正是这个矩阵的“改组”。

因此,这就是为什么卢卡奇如此钦佩列宁的原因:他心目中的列宁是那个论述了分裂为布尔什维克和孟什维克的俄国社会民主党的列宁,这两派为党纲中党员的确切定义以及谁可以成为党员发生了争论。列宁写道:有时候,党纲中的一个字或两个字就决定了今后许多年里整个工人阶级运动的命运。[76]或者是这样的列宁,他在1917年晚些时候看到了革命接管的机会时说,如果我们错过了这次机会,历史将永远不会原谅我们![77]从更加普遍的意义上来说,资本主义的历史是一部占主导地位的思想—政治框架如何得以适应(和软化)各种运动和要求的(破坏性锋芒)的漫长历史,这些运动和要求似乎威胁到了资本主义的生存。

例如,很久以来,性解放者认为一夫一妻制的性压抑对于资本主义的生存是必要的——但现在我们知道,资本主义者不仅可以忍受,甚至主动地煽动和利用“反常的”性行为形式,更不用说性乱交。不过,我们并**不能**因此得出结论,说资本主义有将所有特定要求的破坏性锋芒融为一体,从而切断它们的无限能力——这里的关键是时机和“抓住瞬间”的问题。在某个瞬间,某个特定的要求拥有一种全球引爆力;其作用被比喻为全球革命的一个替身:如果我们无条件地坚持它,该制度将会爆炸;但是,如果我们等待太久,这个特定要求和全球颠覆之间隐喻性的短路便被融解了,该制度会带着嘲笑的虚伪满意作出这样一种姿态,说“你想要

这个吗？现在它归你了！”，而任何激进的事情都不会发生。

卢卡奇称作片刻（某种**行动**获得调停局面的简短空间的**瞬间**）的艺术是一门抓住正确瞬间的艺术，是一门在该制度能够适应我们要求**之前**激化冲突的艺术。因此，我们从以上论点中所认识的卢卡奇比人们通常所想象的卢卡奇更加“葛兰西化”，更加依赖推测性/偶然性——出人意料的是，卢卡奇的片刻与阿兰·巴迪欧如今竭力阐明的称为事件的情况很相似：就其先存的“客观条件”而言，这种调停是无法解释的。[78] 卢卡奇论点的主要问题是拒绝把行动置于产生它的“历史条件”下：中性的“客观条件”不存在。（用黑格尔的话说）就是：所有的假设都已经被最低限度地作了安置。

当话语内爆时

斯大林主义社会动力学的关键在于它的**例外**，在于1937年下半年有那么几个月，它的仪式化的话语在一个特殊的瞬间断裂了。也就是说：直到1937年，清洗和审判遵循着一个具有明确准则的模式，巩固了干部队伍，加强了它的团结，用仪式化的替罪羊做幌子，提供了失败的原因（**由于**托洛茨基破坏分子……产生了饥荒、工业混乱等等）。但是，在1937年秋，当恐怖状况达到顶点时，斯大林自己破坏了那些含蓄的推论准则：在群众斗群众的毁灭性大乱中，干部队伍，包括其最高社会阶层，开始破坏和毁灭**它自己**——被恰如其分地称为“布尔什维克的自我毁灭”的过程（《通往恐怖之路》的小标题之一就是“1937年的暴风雨：党的自杀”）。这个时期，“‘盲目恐怖’的时期，标志着推论性策略的暂时衰落。被自己的恐惧和铁的纪律所囚禁的斯大林主义者仿佛断定，他们再也无法靠华丽辞藻进行统治了。”[79]

因此,这一时期有关大屠杀的描述不再是旨在惩罚广大普通党员和全体人民的标准的/描述性的仪式化咒语。现在,甚至连在此之前的各恐怖阶段都充满了新内容的假想敌("托洛茨基分子")也基本上不用了,剩下的只有新生独裁集团不停变化的目标:不同的"可疑"民族(德国人、波兰人、爱沙尼亚人……),有海外关系的集邮者,学习世界语的苏维埃公民,直到蒙古喇嘛——所有这些只是为了帮助刽子手完成各区必须完成的清算定额(这些定额由莫斯科政治局决定,作为中央计划的一种假定生产目标——比如说,经过讨论,苏联远东地区的每周定额被从1500人增加到2000人,乌克兰的定额从3500人降低到3000人)。在这种情况下,就完成清洗定额而言,甚至连反苏阴谋的偏执狂似的提法也被工具化了——首先是正式地确定定额,随后,不断变化的敌人分类(英国间谍、托洛茨基分子、破坏分子……)最终被固定成一种程序,使行刑者能够甄别要逮捕和枪毙的个人:

> 这不是甄别敌人,而是盲目的愤怒和恐慌。它反映的不是对事件的控制,而是承认该政权缺乏系统化的控制体制。它不是政策,而是政策的失败。它标志着用任何手段——除了武力——统治都会失败。[80]

因此,在这个独特的时刻,我们从作为**话语**和社会联系的语言转向作为纯**工具**的语言。尽管人们普遍把斯大林看作一个魔鬼,把他看作一个系统地制定凶残的大屠杀计划的刚愎自用的头目,但是,需要再三强调的是,他极端残暴地将这种权力用作生死权的结果恰恰适得其反,表明他完全没有能力用"正常的"权威和行政措施统治国家。或者说,那种结果是他无能的表现,是他无能的一种存在形式。在斯大林主义的恐怖时期,政治局采取行动时总是诚

惶诚恐，不顾一切地试图控制和规范各种事件，试图控制局势。

这种对无能的含蓄承认也是隐藏在把斯大林主义的领袖神话为至高无上天才背后的真相，把他神话为几乎可以对任何问题提出建议，从如何修理拖拉机到怎样养花。这位领袖对日常生活的干预意味着事物并不是在最基本的日常层面上运转。如何修理拖拉机的建议都必须由最高领袖来提出，这是一个什么样的国家？在此，我们不得不回忆一下斯大林对（被指控的个人的）自杀的指责，把这说成是对党进行最后打击的阴谋（上文引用过此言论）：也许我们应该反过来解读1937年年末苏联共产党自身的自杀行为——不是将它解读为一个"信号"，而是解读为由集体不惜一切手段采取的真实行动。

弗洛伊德在对德国法官施莱伯的偏执狂进行分析时提醒我们说，我们通常所认为的疯癫（反对主体阴谋的偏执现象）实际上已经是一种恢复正常的企图：偏执狂概念是，在精神上完全崩溃以后，主体试图在他的生活里重新建立一种秩序，构建一个使他能够获得一张"认知地图"的参考框架。[81] 根据这种思路，人们不禁会认为，在1937年年末，当斯大林主义的偏执话语达到极点，并开始其社会联系的自我分解时，1938年逮捕和清算耶佐夫——在1937年，他是斯大林的主要行刑者——的行动实际上是试图恢复正常，使1937年爆发的自我毁灭的失控的狂暴行为稳定下来。清洗耶佐夫属于定额清洗，是结束所有清洗的清洗（对他的指控恰恰是说他代表外国势力杀害了成千上万无辜的布尔什维克——其讽刺性在于指控是完全真实的：他**确实**组织杀害了成千上万无辜的布尔什维克……）。但是，关键之处是，尽管我们所说的几乎达到了社会的极限，即社会象征性联系本身快要达到自我毁灭分解的地步，但是，这种过度行为的起源正是**社会**斗争的动力，是政权的最上层（斯大林和他的小圈子），上层干部和普通党员之间的

一系列变动的组合和重新组合:

> 因此,在1933年和1935年,斯大林和政治局联合各级干部的中坚分子筛选或清洗无助的普通党员。然后,地区领袖们利用那些清洗来巩固他们的机器和开除"不合时宜的"人们。反过来,这产生了1936年的另一次力量组合,在这次组合中,斯大林和莫斯科的干部站在了普通党员一边,他们抱怨受到了地区中坚分子的镇压。1937年,斯大林公开动员全体"党员群众"反对干部;这为大恐怖者摧毁中坚分子的行动提供了重要力量。但是,1938年,政治局改变了力量组合并加强了地区干部的权力,作为其试图在恐怖期间恢复党内秩序的努力的一部分。[82]

因此,当斯大林采取冒险行动时,局面一发不可收拾。他直接求助于低层普通党员,鼓励他们说出他们对地方党领导独裁统治的抱怨——由于他们对政权的愤怒无法直接表达出来,便更加猛烈地向个人化了的替代目标爆发出来。由于上层干部在清洗中同时掌握着行政权力,便导致了自毁式的恶性循环,实际上**每个人**都受到了威胁(82个地区党委书记中,79个被枪毙了)。

这种螺旋式恶性循环的另一个方面是最高层发出的关于清洗的彻底程度的指示变化无常:最高层要求采取严厉的措施,同时又警告不要过头,因此,执行者就处于一种无所适从的境地,到最后,他们所做的一切都是错的。如果他们不逮捕足够数量的叛徒,发现一定数量的阴谋,他们就会被认为是太心慈手软,是反革命的支持者;于是,在这种压力之下,为了完成所谓的定额,他们只好捏造证据,炮制阴谋——结果使他们自己成了批判对象,被说成是破坏分子,代表外国势力毁灭了成千上万诚实的共产党

员……因此，斯大林直接对广大党员讲话，采纳他们反对官僚主义的态度的策略是非常冒险的：

> 这不仅威胁到将上层政治公开交于公众审查，而且还冒着使整个布尔什维克政权名誉扫地的风险，斯大林本人就是该政权的一个部分……最后，在1937年，斯大林破坏了游戏的所有规则——实际上是彻底毁掉了游戏，发动了一次群众斗群众的恐怖行动。[83]

在由这一“破坏规则”的行为引起的变幻不定的局势中，出现了许多可怕的滑稽时刻：1937年春，当德米特里·肖斯塔科维奇被命令出现在人民内务委员会总部时，接待他的是调查员赞切夫斯基。在友好的寒暄之后，赞切夫斯基便开始询问起肖斯塔科维奇与已经被捕的图哈切夫斯基元帅的联系：“你在他家里时，你们不可能不谈政治方面的问题。例如，暗杀斯大林同志的阴谋？”当肖斯塔科维奇继续否认他们谈论了任何有关政治的话题时，赞切夫斯基对他说：“好吧，今天是星期六，你现在可以走了。但是我给你的期限只能到星期一。到了那一天，你一定会记起每一件事情的。你是反对斯大林阴谋的证人，你必须回忆起你们谈话的所有细节。”肖斯塔科维奇在家度过了一个噩梦般的周末，然后于星期一上午回到人民内务委员会总部，准备被捕。但是，当他在大门口自报家门说他是来见赞切夫斯基时，他被告知，“赞切夫斯基今天不会来了”——在那个周末，赞切夫斯基自己被作为间谍逮捕了。[84]

补论：肖斯塔科维奇和对斯大林主义的抵抗

因此，在党的官方话语问题上，肖斯塔科维奇本人的立场是

什么呢?在伏尔科夫那有争议的肖斯塔科维奇回忆录出版之后,出现了一种时尚,即把肖斯塔科维奇称赞为最终的、勇敢的、秘密的持不同政见者,称赞他是活证人,能够证明,即使在斯大林主义巅峰时期最恐怖的条件下,激进的批评信息是怎么得以传递出去的。这种理解存在的问题是,它假定了一个不可能存在的歧义:例如,我们把《第五交响曲》最后乐章的"真实意义"看作讽刺——把斯大林主义的命令讥讽为令人愉快的(因此,它的胜利节奏的重击声实际上是无数钉子钉进棺材的重击声,如罗斯托波维奇所说);或者,把《列宁格勒交响曲》第一乐章的"真实意义"看作是描述**共产主义者**(而不是德国军队)征服的恐怖进行曲;或者,认为《第十一交响曲》的"真实意义"描述的不是1905年革命的爆发,而是1956年匈牙利起义的爆发(那就是为什么当听到钢琴奏出该交响曲时,肖斯塔科维奇的儿子马克西姆对他说:"他们会为此枪毙你的!"),等等。

我的意思是,对于所有持不同政见者,甚至对成千上万对这部音乐作品反应热烈的平民百姓(如通常所说,对于任何一个"有耳朵能听的"人[85])来说,这一真实信息是**绝对透明的**;然而,同时又十分奇怪的是,对于那些掌权者,对于文化和政治干部来说,它却是**绝对不透明的**。干部真的就愚蠢到这种令人难以置信的地步,连成千上万的平民百姓都能够理解的东西也理解不了?如果答案简单得多会怎么样?我们只好得出结论说,**同一个**听众能够在两个层面上活动,正如海斯·科德控制下的经典的好莱坞,调动了两种层面:外在的思想上清白无辜的结构和潜在的(两性之间的)犯罪的信息。[86]

遗憾的是,"秘密的持不同政见者"的释义是一种矛盾修辞法:持不同政见者行为的实质是,它是**公开的**;就像安徒生童话《皇帝的新装》中众所周知的小孩子,他对大他者公开说出了其他

人只敢悄悄耳语的话。因此，正是肖斯塔科维奇内心与社会主义“官方”对他的交响乐的解读之间的距离使他成为了典型的苏维埃作曲家——这个距离构成了思想体系，而完全与官方的思想体系保持(过分)一致的作家，如亚历山大·米德维德金——克里斯·马克在纪录片《最后的布尔什维克》中描写的苏联电影制片人——则遇到了麻烦。每一个党的负责人，上至斯大林本人，在某种程度上都是一个“秘密的持不同政见者”，只能在私下里议论禁止公开谈论的话题。

此外，将肖斯塔科维奇颂扬为一个勇敢的、秘密的持不同政见者不仅是虚假的事实，而且甚至囚锢了他后期音乐的真实的伟大性。甚至连最不敏感的听众都明白，肖斯塔科维奇(理应著名的)弦乐四重奏并非藐视集权主义政权的英雄般的宣言，而是对他本人的懦弱和机会主义的绝望评论：肖斯塔科维奇的艺术人格在于，他在自己的音乐作品中完完全全地清晰地表达了他内心的躁动、混杂的绝望、忧郁无生气、徒劳的愤怒的爆发，甚至自我仇恨，而不是把自己表现为一个地下英雄。肖斯塔科维奇在创作他那部非常著名的《第八弦乐四重奏》时，终于屈服于压力，成了一名共产党员——使他绝望得几乎要自杀的妥协。以上这一事实是十分重要的：这是一个精神崩溃的人创作的音乐，如果曾有过这么一个人的话。

这个著名的关于一个在忧郁的压抑和徒劳的愤怒的爆发之间摇摆不定的俄国人的陈腐题材就这样失去了“原型”的与历史无关的特点，被根植于斯大林时代具体的社会政治格局里，那时候，道德妥协被强加于艺术家身上。例如，第八号四重奏天衣无缝地吻合这个斯拉夫的陈腐题材，乐章从喜怒无常的压抑(“斯拉夫似的多愁善感”)到大发雷霆，然后又回复到压抑。(实际上，这仿佛是在以一种神秘的嘲笑方式重复着古典奏鸣曲标准的内心

运动——和谐的开始，冲突的爆发和展开，紧张的最后消除，恢复和谐：从忧郁无生气到徒劳的愤怒，然后又回到最初的无生气。）然而，备受称颂的肖斯塔科维奇四重奏的修行者的财富、它们被抑制的痛苦，是（他）对斯大林主义政治创伤性干涉（所作反应）的自相矛盾的结果，那种干涉终止了他音乐的讽刺性和实验性的嬉戏。

肖斯塔科维奇一生中遭受的重大创伤是1936年他的歌剧《姆钦斯克县的麦克白女士》遭到了残酷地拒绝。斯大林亲自发难，在头两幕结束后狂怒地离开了演出现场。结果是，肖斯塔科维奇退出公共舞台达两年之久，然后用他的亲社会主义现实主义的《第五交响曲》赎回了政治怜悯。我们从中看到了一个真实的变化的范例：从早期的肖斯塔科维奇，一位才华横溢的音乐讽刺家和实验者，转变为一位回归传统形式的史诗音乐悲剧作家，从小调抒情诗的忧愁转到胜利的"红场检阅"终曲重击的不谐和音。但是，早期的肖斯塔科维奇并没有完全消失，而是改头换面后重新出现了，成了后期肖斯塔科维奇的重影。即便是他伟大的"斯大林主义"作品（例如《第五交响曲》）的主题仍然非常不明确：不错，与"内心隐秘的"作品相比，这些作品是被迫写出来取悦主人的。但是，正因为如此，这些作品似乎也是为了满足绝对真实的作曲家本人的某些"反常"需求。肖斯塔科维奇本人声称，《第五交响曲》终曲表现的是接受"幸福和享受生活"的（超我的）命令，而这种接受是具有讽刺意味的，是被歪曲/夸张的，仿佛是用音乐复制出反复的锤击声，把可憎的命令"高兴点！ 高兴点！"击入你的内心。然而，这种非常夸张和歪曲了的接受产生了一种自我满足感。因此，即使我们接受肖斯塔科维奇所说的他的《第五交响曲》终曲意在讽刺，这种讽刺也不是他所想达到的（对官方乐观主义的一种批判性描述）那种讽刺，而是更加模棱两可地承认

了"高兴点"这一命令的可憎力量，这种命令从内心里影响着我们，像一个鬼魂缠绕着我们。

斯大林主义的极端模糊性

在社会对抗性这一概念中，社会**内**的差别（这是进行具体社会分析的主题）与社会本身以及他人之间的差别重叠。在斯大林主义发展到顶点时，这种重叠变得很明显。敌人被明确地称为非人类，称为人类的渣滓；斯大林主义政党反对敌人的斗争变成了人类自身反对其非人类的人类渣滓的斗争。（在另一个层面上，纳粹的反犹主义也是如此；这就是为什么犹太人的基本人类本质也遭到了否认。）

正如马克思主义者一样，我们用不着害怕承认，斯大林主义时代的清洗在某种程度上比法西斯主义的暴力更加"丧失理性"：似是而非的是，这种有过之而无不及的行为清楚地表明，与法西斯主义相比，斯大林主义是一场反常的**真正的**革命。在法西斯主义时代，甚至在纳粹德国，生存还是可能的，在表面上维持"正常的"日常生活也是可能的，如果自己不卷入任何对立的政治活动中（当然，如果自己不是犹太人血统的话……）；而在20世纪30年代后期的斯大林主义时代，人人都没有安全感，**每一个人**都可能意想不到地被当作叛国者受到遣责、逮捕和枪决。换言之，纳粹主义的"丧失理性"被"浓缩"在反犹主义中，在其确信的犹太阴谋中；而斯大林主义的"丧失理性"渗透到了整个社会机体中。因此，纳粹警探仍会寻找反对政权的实际活动的证据和线索，而斯大林主义的调查者们则毫无疑问是在进行捏造（虚构的阴谋、破坏活动等等）。

但是，苏联共产主义权力施加于其成员身上的这种暴力证明

其政权极其自相矛盾——证明建立该政权就是要执行一项“真正的”革命计划:不断的清洗是必要的,不仅能抹去政权本源的痕迹,而且也是一种“受压制者的回归”,提醒人们该政权激进的否定本质。斯大林清洗党的高级官员的理由是他们从根本上背叛了党:作为干部队伍的新成员,被指控者背叛了革命,因此他们是有罪的。于是,斯大林的恐怖主义不是简单地指控人们背叛革命,说他们企图抹去真正的革命历史的痕迹;更主要的是,它还证明了一种“反常性的加剧”,这种反常性迫使后革命新秩序(重新)记下其自身对革命的背叛,以威胁到干部队伍所有成员的随意滥捕滥杀的幌子“重新标明”这种新秩序——和精神分析法一样,斯大林的屈打成招掩饰了真正的罪行。(众所周知,斯大林精明地把出身于下层社会的人吸收进内务人民委员会,这样,他们就可以用逮捕和折磨高级官员的手段来发泄他们对干部的仇恨。)

新干部统治的稳定性和以不停地清洗干部队伍为幌子的反常的“受压制者的回归”之间的这种固有的紧张关系正是斯大林现象的核心:正是清洗这一形式使被背叛的革命传统得以幸存并困扰了该政权。确切地说,1996年的共产党总统候选人盖纳迪·久加诺夫的梦想(如果斯大林至少再多活五年,并且完成了他的最后一个计划,即实现世界大同,达成俄国和东正教之间的和解的话,换言之,如果斯大林实施了他的反犹太人清洗的话,苏联的事情就不会有什么问题了……)是旨在安定,这样,革命政权就能最终摆脱其固有的紧张关系,获得稳定——当然,似乎自相矛盾的是,为了达到这种稳定,斯大林的最后清洗,即计划于1953年夏天进行,但因他的逝世而搁浅的“大清洗之母”,必须取得成功。

在这一点上,托洛茨基对斯大林的“热月”所做的经典分析也许并不完全恰当:真正的热月是发生在斯大林逝世以后(或者更确切地说,甚至是在赫鲁晓夫下台以后),当时是勃列日涅夫当政

的“停滞”岁月，干部队伍终于使它自己稳定下来，构成了一个“新阶级”。不过，斯大林主义本身是真正的列宁主义革命和其热月之间的高深莫测的“正在消失的中介物”。另一方面，托洛茨基在20世纪30年代的预言**是**正确的，他说苏维埃政权最后的结局只会是两种：要么工人阶级起来反抗它，要么干部不再满足于政治权力，会将自己转变为直接拥有生产资料的资本家。如《通往恐怖之路》在最后一段直接提到托洛茨基时所说的那样[87]，实际发生的是第二种结局：在前社会主义国家里，尤其是在苏联，绝大多数新的生产资料的私人拥有者都是前干部队伍的成员，因此，人们也许会说，“实际存在的社会主义”的解体中发生的大事件是干部转变成了一个私有财产拥有者阶级。然而，最具讽刺意味的是，托洛茨基预言的两种对立的结局似乎以一种奇特的方式结合在了一起：对干部的政治统治的反抗使他们成为了生产资料的直接拥有者，这种反抗的主要成分——至少在某些情况下（如波兰的团结工会）——是工人对干部的反叛。

如阿兰·巴迪欧指出的那样[88]，尽管“实际存在的社会主义”造成了许多恐怖，也遭遇了不少失败，但是，至少几十年来，它似乎是对资本主义在全球的统治构成**有效**威胁的惟一政治力量，把资本主义的代表人物吓得不轻，迫使他们作出偏执狂似的反应。如弗雷德里克·詹姆逊在论及古巴问题时所说，今天，由于是资本主义定义和建构了**整个**人类文明，因此，每一片“共产主义”领土过去是现在仍然是——尽管“实际存在的社会主义”造成了许多恐怖，也遭遇了不少失败——一种“被解放的领土”[89]。我们在此所说的是一种古老的有关空间和填补空间的实际内容之间的社会结构差距：虽然苏联共产主义政权的实际内容基本上是一种令人沮丧的失败，酿成了恐怖和不幸，但它们同时也开拓了一定的空间，一片让人寄予乌托邦希望的空间，使我们能够以此来衡

量实际存在的社会主义本身的失败。通常,反共产主义的持不同政见者往往忽略的一点是,他们自己所处的并对其日常恐怖和痛苦加以批评和指责的空间是由斯大林的突破,以及它逃离资本逻辑的企图所开辟和维持的。简而言之,当像哈维尔之流的持不同政见者以真正的人类团结的身份公开指责现存斯大林政权时,他们(基本上没有意识到)自己是在由共产主义开拓的领土上说话——这就是为什么当"实际存在的资本主义"不能满足他们反共产主义斗争的热切期望时,他们往往感到格外失望的原因。也许瓦克拉夫·克劳斯——他实际上是哈维尔的影子——把哈维尔看作"社会主义者"不予重视是正确的。

因此,困难的任务是要面对斯大林主义思想体系中明显的模糊性,即便是在其最"集权的"情况下,该思想体系依然释放出解放的潜势。我从年轻时代起就记得一部苏联电影中描写的关于1919年内战的难忘情景。在电影中,布尔什维克组织了一次公开审判,审判一位带着患病幼子的母亲,她被揭露为反革命白色力量的一名间谍。在公审一开始,一位老布尔什维克捋着他那长长的白胡子说道:"必须重判,但要公正!"革命法庭(所有布尔什维克战士)判定,她为敌人卖力的原因是她艰难的社会境遇;因此,对她的判决是,应该将她完全纳入社会主义集体中来,教她读书写字,让她接受良好的教育,对她的儿子则应给予适当的治疗。那位万分惊讶的母亲突然放声大哭,无法理解法庭的仁爱之心,这时,那位老布尔什维克又捋起他的胡子,点头赞许道:"对,这是一个严厉而公正的判决!"

人们立即就可以用伪马克思主义的观点轻易地声称,这种情景只不过是最残酷的恐怖的思想合法化。但是,无论这个情景有多么明显的人为操纵的痕迹,也无论它与实际的"革命正义"的武断严厉是多么的矛盾,它仍然为观众提供了新的衡量现实生活的

道德标准——革命正义的实施导致的这个令人惊讶的结果，以及将(对人的)“严厉”转变为对社会境遇的严厉和对人民的**慷慨**的出人意料的变化都必定会产生一种极端的效应。简而言之，我们在此看到的是拉康所称的“织缝点”的典型例子，是改变意义的坐标的典型例子：那位老布尔什维克没有请求严厉的正义宽宏容忍，而是从**极度的宽恕和慷慨的角度重新定义了“严厉的正义”本身的意义**。即使这个表象具有欺骗性，在某种意义上，这表象也比产生它的严酷的社会现实更加真实。

但是，失败的“真正社会主义的”冒险行为中的一些甚至更加关键的事情也很成问题：劳动(物资、工业生产)被认为是社区和团结的特权场所——这种观点的影响在德意志民主共和国最为深刻。不仅仅是从事集体生产本身能给人带来满足；而且私人问题(从离婚到生病)也可以在自己的劳动集体中谈论，从而使它们被放在一个适当的位置。这个概念是有争论的德意志民主共和国的最后一本小说，克里斯塔·沃尔夫的《分裂的天空》的主题。[30] 我们不要把它与劳动是仪式化的公共活动的前现代概念混淆起来，也不要把它与旧工业生产形式的怀旧庆典(譬如，以《我的山谷多么青翠》的方式表现的威尔士矿工的生活真实性的伪浪漫主义)混为一谈，更不要与亲法西斯主义的手艺人手工制作庆典扯在一起：生产小组是理性地讨论他们的问题的现代个人的集体，不是一个礼仪化的古老**公社**。

也许那就是产生怀旧情感的终极原因，是始终怀念不复存在的“真实社会主义”的终极原因，是这样一种观点产生的终极原因，即尽管真实社会主义有许多失败和恐怖，但某种宝贵的东西也随着它的崩溃而失去了。按照当今的思想观念，工作本身(与“象征性的”活动相对的手工劳动)，而不是性，成了必须避开公众眼睛的淫秽下流的场所。早在瓦格纳的《莱茵河的黄金》和兰格

的《大都会》中描写的那些传统，即在地下和昏暗的地洞里工作的传统，如今达到了登峰造极的地步，在第三世界的工厂里，成千上万“隐身的”不知名的工人在流血流汗地工作，从印度尼西亚到巴西的装配线——西方竟然在喋喋不休地谈论什么“正在消失的工人阶级”，尽管我们随时都能在身边看到工人阶级的痕迹：人们只需注意一下批量生产的产品——从牛仔裤到随身听——上的小标签“（印度尼西亚、孟加拉、危地马拉）……制造”。但是，这个传统中重要的一点是，劳动被等同于**犯罪**：劳动、苦工是必须避开公众视线的一种犯罪行为。

在好莱坞电影中，我们只有在影片主角深入到主犯的秘密领地，并在那儿发现密集劳动的场所（蒸馏和包装毒品，制造能够摧毁纽约的火箭……）时才能看到高强度生产过程。在詹姆斯·邦德的影片中，主犯抓住邦德之后，通常要带他到自己的非法工厂走上一圈。这难道不是好莱坞电影中表现自豪的社会—现实主义的工厂生产场景的最接近的镜头吗？当然，邦德介入的作用是将这个生产场所炸成一团火球，让我们回到日常的生存中来，在那个世界里，“工人阶级正在消失”。

因此，詹姆斯·邦德影片中这个最后的暴行中炸掉的是西方历史中某个独特的乌托邦时刻：在这个时刻，加入集体的物质劳动的过程被看作能够产生真正的公社和团结感的场所。梦想的不是要摆脱体力劳动，而是要从中发现一种集体经历的满足感，从而彻底改变古老的《圣经》中关于劳动是对亚当堕落的惩罚的定义。

格奥尔格·卢卡奇在关于亚历山大·索尔仁尼琴的那本薄薄的书中，那是他最后的著作之一，热情赞扬了《伊凡·杰尼索维奇的一天》。在苏联文学中，这本小说第一次描写了劳改营里的日常生活（该小说的出版必须得到共产党总书记尼基塔·赫鲁晓夫的亲自批准）。[91]卢卡奇着重描写了这样一个情节：在漫长的一

天工作即将结束时，伊凡·杰尼索维奇急急忙忙地想砌好那段墙；当他听见卫兵喊全体劳改犯整队回营房时，他无法抑制心中迅速砌完最后几块砖的欲望，尽管这样做会有引起卫兵发怒的危险。卢卡奇把这种想完成工作的动力理解为一个标志，以示即使在劳改营的残酷条件下，作为创造性活动场所的这一特定的社会主义物质生产概念也照样能够存在。晚上，当伊凡·杰尼索维奇在脑子里总结过去的一天时，他满意地想到他砌好了的那堵墙，并且非常高兴能够那样做。卢卡奇那自相矛盾的话是对的，他说《伊万·杰尼索维奇的一天》这个潜在的持异议的小说，完全符合最令人信服的社会主义现实主义的定义。

今天，我们的生活正在日益变得数字化。在这样一个背景下来谈论(物质)生产很重要。我们如今生活在"生产力"发生艰巨革命的时代，这场革命的真实效果(侵入我们生活中的新的和更新的各种各样的小玩意儿)被大肆渲染，掩盖了它那更加深远的影响。网络空间和虚拟现实带来的真正问题不是"我们的现实经历会怎么样?"(即各种各样有关"真正的现实正在变成又一个网络空间的窗口吗?"这样令人厌烦的时髦的说法)，而是"万维网的介入将如何影响到各主体间的状态?"网络空间给我们带来的真正的"恐怖"并不在于我们把虚拟实体当作真实的人——把虚拟的非人当作真人——并与之交流，而是恰恰相反：在我们与"真"人——我们只能越来越多地通过他们在网络空间的替身与他们交流——交流时，我们把"真"人当作了虚拟主体，可以骚扰或屠杀他们而不会受到任何惩罚，因为我们只是在虚拟现实中与他们交流。

在这些状况下，人们不由得想重新思考马克思主义关于生产力和生产关系的辩证法：这种变化为什么不仅影响到狭义的生产关系，而且还影响到我们的整个社会存在、我们的实践和社会相互作用的(思想)经历？马克思喜欢把生产过程中的革命性变化

与政治革命联系起来;他反复阐述的一个主题是,蒸汽机的发明和18世纪其他技术创新对整个社会生活所产生的革命性影响远比18世纪所有重大政治事件所产生的影响要大得多。今天,这一主题难道不比任何时候都更加贴切吗?因为生产领域正在发生着史无前例的变化,而政治领域的变化却十分呆滞。我们正处在社会发生激烈变化的时代,目前我们似乎尚无法清楚地看到这些变化的最终结果,但许多激进的思想家(从阿兰·巴迪欧到雅克·朗西埃)却说采取政治行动的时代已经结束了,至少暂时是如此。

或许,这一矛盾现象表明,有必要从反面重复一遍从生产到象征性活动的步骤(哈贝马斯和反对他的'解构主义'的人对此都很熟悉),并把争论的焦点重新引到(**物质**)**生产而不是象征性交换**。[92]海德格尔和巴迪欧这两位哲学家有着完全不同的观点,但他们都认为物质生产(不像政治、哲学、艺术等)不是产生"真正的"真理—事件的场所;解构主义者在争论的一开头通常会说,生产也是推论性的一部分,并不是处在象征性文化领域之外;然后,他们又会无视这一点,基本上只谈论文化因素。这种对生产的"压制"不是在生产领域本身反映了出来,以"创造性"计划的虚拟/象征性场所和它的实施、它的物质化之间的分离的幌子反映出来了吗?这一切在第三世界——从印度尼西亚到巴西——的血汗工厂里变得越来越明显。今天,这种分离日益显著;计划者和生产者甚至往往在地理上相隔数千英里。一边是纯粹的"无摩擦"计划,那是在研究所或有着"抽象的"玻璃幕墙的摩天大楼里的大公司制定出来的;另一边是"看不见的"肮脏的生产,计划者们的借口是那是出于"环境成本"的考虑。

很显然,我们正处在一个新的生产力格局和生产关系形成的过程中;然而,我们用来界定这正在出现的新情况的术语("后工业社会"、"信息社会"等)还不是非常确切的**概念**。和"集权主义"

这一概念一样，那些术语只是理论上的**权宜之计**。它们并不能使我们去考虑它们所指的历史现实，反而卸去了我们思考的责任，甚至可以说，有意**阻碍**了我们的思考。后现代主义的弄潮儿们——从阿尔温·托夫勒到让·鲍德里亚——对此的惯常反驳是：我们无法考虑这些新术语，因为我们仍然深陷在旧的工业“术语”里。针对这种陈词滥调，人们不由得会说，实际情况正好**相反**。有人提出这样的概念，即把当前的变化说成是从生产到信息的转变，因而**不谈**物质生产或把它整个儿抹去。要想象出这些变化将对**集体生产结构**自身产生何种影响是十分困难的。假如人们无视这种困难怎么办？换言之，假如真正的任务正好是用集体物质生产的术语来设想出现的新情况，那又该怎么办？

我们必须注意到，“后工业社会”的自由主义—保守主义思想家们以及他们的反对者——为数不多的几个真正的政治“激进分子”——也认为（物质）生产领域的重要性悬而未决。我们应该始终把政治“极端分子”或“过度激进主义”看作思想—政治**移置**现象，看作他们对立面的标志，看作局限性的标志，看作拒绝真正“走到底”的标志。雅各宾对极端“恐怖手段”的依赖能说明什么呢？那只不过是一种歇斯底里的表现，表明他们无法触动经济秩序（私人财产）的根基。所谓“过度的”政治上的正确不也是同样吗？它们不是也无法触动种族主义和性别歧视的真正（经济等的）原因，只好退却了吗？

因此，现在也许是对几乎所有“后现代”左派共同持有的标准的概念提出疑问的时候了。根据那种概念，政治“集权主义”似乎起源于物质生产和技术对主体间的沟通和/或象征性实践的支配，仿佛政治恐怖的根源在于这样一个事实，即工具性推理的“原则”和自然的技术性剥削的“原则”也被延伸到了社会生活中，因此人被当作了原材料，可以被改变成新人。假如情况正好**相反**怎么

办？假如政治“恐怖”正好表明(物质)生产领域**不能**有自主权，必须**服从于**政治逻辑怎么办？所有的政治“恐怖”——如雅各宾的统治——不都是预先假定必须取消生产，将其纳入政治斗争领域吗?[93]

因此，在今天这个所谓“工人阶级已经消失”的时代，我们上哪儿去寻找“无产阶级”呢？或许，回答这个问题的恰当方法是重点研究一下马克思关于无产阶级的概念与黑格尔关于主人和奴隶的古典辩证法是何等的不同。黑格尔在《精神现象学》中论述了(未来)主人和奴隶的斗争。在这场斗争中，主人愿意把一切都赌上，甚至他宝贵的生命，因此他获得了自由；奴隶并没有直接受到主人的束缚，而主要是被周围的客观物质世界和环境根基所束缚，从而也受束缚于他的生命——他不愿意把一切都赌上，因此他只好将其主权交给了他的主人。

苏联著名的间谍亚历山德拉·科耶夫把黑格尔的主人与奴隶的辩证法看作是马克思的阶级斗争学说的原型；如果我们仅仅记得马克思把术语颠倒了一下的话，那么，科耶夫是正确的。在无产阶级的阶级斗争中，占据黑格尔所说的主人地位的是无产阶级，因为他是被剥夺了一切根基的主体，如俗话所说，他“失去的只是锁链”。相反，资本家将会失去很多(确切地说，是他的资本)，因此，他才是真正的奴隶，被他的财产所束缚。根据定义，资本家永远也不会愿意把他的一切都赌上，即便他是当今媒体大力赞颂的最具活力的创新者。(记住以下这一点十分重要：在无产阶级和资本家的对立中，马克思认为，无产阶级才是主体，他代表了没有丝毫物质财富的主体，而决不是附属于资本主义主体的客体。)这使我们明白了该去哪儿寻找今天的无产阶级：到那些居住着没有生存根基，被剥夺了一切物质联系的人群的地方。

4 忧郁和行为

在本章中，读者将会惊讶地发现，今天，凡是没有患上忧郁症的人，或者不认为我们已经陷入了一个不可预料的有限的宇宙中的人，都会被怀疑具有"集权主义"倾向。

拉康的"大他者"不但指规范社会交往中显而易见的象征性规则，而且也指形形色色错综复杂的**不成文的**"隐性"规则。在当今思想激进的学术界里，有一条"隐性"规则，那是关于哀悼和忧郁之间的关系问题。在我们这个宽容放任的时代，当统治机构允许——甚至怂恿——违规行为时，通常情况下，占支配地位的观点本身就是一种具有破坏性的违规行为。如果人们想识别占支配地位的学术潮流，他们只需要寻找那个声称对霸权结构构成史无前例威胁的潮流即可。关于哀悼和忧郁的问题，占支配地位的观点是这样的：弗洛伊德将"正常的"哀悼（对死亡的完全接受）与"病理性的"忧郁（主体始终将自己的自恋情绪认同为失去的客体）对立起来。与弗洛伊德相反，人们应该坚持主张忧郁在概念和道德方面的重要性：在失去的过程中，总会有无法用哀悼化解的那部分情感，最大的忠诚是对那部分情感的忠诚。哀悼是一种

背叛,是对(失去的)客体的"第二次杀害",而忧郁的主体对失去的客体依然忠诚,不愿放弃对他/她的忠诚。

这种观点可以有许多种解释,从同性恋解释(同性恋者对失去的/受压抑的与同性里比多客体的认同始终保持着忠诚)到后殖民主义—少数民族解释(当少数民族群体进入到资本主义的现代化社会,并且面临着他们特有的文化遗产被新的全球文化吞噬的危险时,他们不应该用哀悼的方式放弃他们的传统,而应该对失去的根保持忧郁的忠诚)。

由于这一"政治上正确"的背景,贬低忧郁的"错误"可能会带来可怕的后果——论文被拒、求职者因为对待忧郁的态度"不正确"而找不到工作。然而,正因为如此,我们就更有必要谴责这种忧郁的复活所引发的"客观犬儒主义":忧郁与失去的种族客体的联系使我们可以宣称,我们始终是忠实于我们的种族之根的,同时也全身心参与到全球的资本主义游戏中——人们应该问一问,在多大程度上,这种"后殖民主义研究"项目是由客观犬儒主义的逻辑维持的。因此,忧郁是一个精妙的**后现代**立场,这种立场使我们在继续忠实于我们失去的"根"的外表下生存于全球化社会里。因此,忧郁和笑声不是对立的,从严格意义上说是一个硬币的两面:大受赞扬的与自己种族的根保持一种可笑的距离的能力正好与对那些根表现出忧郁的忠诚形成了对立面。

缺乏不同于失去

那么,**从理论上讲**,这种有关忧郁的论断有什么错误呢?人们通常会强调说,这种忧郁的复活是反黑格尔的新花样:哀悼具有扬弃的结构,在这种结构中,我们将客体丢弃在即时的现实中,以保持客体观念上的本质,而在忧郁中,客体抵触其概念上的"扬

弃”[94]。然而,忧郁症患者的错误不只是坚持认为象征性“扬弃”遇到了抵触,而是将这种抵触置于一个失去的但仍确实存在的客体中。用康德的话来说,忧郁症患者犯了一个“不合逻辑地推论纯欲望能力”的错误,将**失去**和**缺乏**混淆起来:只要结构上本来就缺乏客体—原因,那么,忧郁就会把这种缺乏解释为失去,就好像缺乏的客体曾经被拥有过,后来又失去了。[95]简言之,忧郁所混淆的是这样一个事实,即从一开始客体就是缺乏的,它的出现正好与它的缺乏巧合,客体**只不过**是真空/缺乏的实证,一个“本身”并不存在的纯粹的失真的实体。当然,自相矛盾的是,这个具有欺骗性的从缺乏到失去的转变使我们得以宣称对客体的拥有:我们从未拥有过的东西也永远不会失去,因此,在某种意义上,忧郁症患者对失去的客体的无条件固恋,实际上是在它的失去中拥有了它。

但是,什么是一个人的真正**存在**呢?在《恋情的终结》末尾的一段动情的文字里,格雷厄姆·格林强调说,人们通常见到的场景都是虚假的,在那些场景里,妻子死后,丈夫回到家里,紧张不安地在屋子里来回走动,经历着亡故妻子缺席的痛苦,她用过的所有完好无缺的东西都使他想起她的缺席。但是,现实情况恰好相反,妻子的真正缺席是发生在她仍然活着但不在家的时候,丈夫因怀疑她在什么地方,为什么很晚才回来(她是和情人在一起吗?)而备受折磨。然而,一旦妻子去世并被埋葬后,没有了她的屋子里四处都有她无法抗拒的**存在**:“因为她总是不在家,所以也就从来没有离开过家。你瞧,她从来不到任何其他地方去。她不和别人一起吃午饭,她不和你一起看电影。除了呆在家里,她没有其他地方可去。”[96]这不正是忧郁症患者的逻辑吗?按照这种逻辑,客体在其无条件的、无法挽回的失去中无处不在。

人们也应该如此来解读中世纪的观点,即忧郁症患者无法到达精神/非物质领域:他不单单凝视超感官客体,而且还想用性欲

拥有它。尽管忧郁症患者无法进入理想的象征性形式的超感官领域，但他对另一种绝对现实仍表现出超自然的渴望，这种现实是超越我们的普通现实的，暂时受到腐化的：因而，摆脱这种困境的惟一办法是拥有一个普通的肉体的物质客体（如心爱的女人），并将她提升为绝对。这样，忧郁症主体将他渴望的客体提升为一个反复无常的**肉体绝对的**复合物；但是，由于这个客体易于腐化，人们只有在它失去的情况下才能无条件地拥有它。黑格尔本人对十字军搜寻基督墓穴的逻辑作出了解释：他们也把神性的绝对面与两千年前存在于犹地亚的肉身混淆起来了，因而，他们搜寻的结果必然是失望。因此，忧郁不单单是对失去的客体的忠诚，而且也是对这种失去的最初姿态的忠诚。阿多诺曾对威廉·富特文格勒的指挥特点作过清楚的描述。他说，富特文格勒

> 关注的是对某种已经失去事物的拯救，是想重新获得在有约束力的传统消失时就开始失去的东西，以便进行艺术处理。这种拯救的努力使他在祈求时得以尽情发挥，这种祈求所追求的发挥就不再是单纯的现时存在。[97]

我们应该重点谈论的是一种双重损失，这种损失仍然支撑着人们今天（感到值得的）对富特文格勒的崇拜——这是人们对他的老唱片的痴迷。我们今天不仅仅是被富特文格勒的“天真的”、能带来即时感官享受的激情所倾倒——这种激情在我们这个时代似乎已经不再可能，因为指挥这一舞台表演才能被分裂成了冷冰冰的技巧的完美和做作的“激情”（伦纳德·伯恩斯坦），而且我们失去的痴迷已经包含了某种损失，也就是说，富特文格勒的激情中充满了一种令人痛苦而难忘的热情，一种特有的紧迫感，想竭力拯救已经受到威胁的、现代社会已经不再“熟悉的”我们传统的一

部分。因此,我们希望从富特文格勒的那些老唱片中重新获得的不是古典音乐的感官直觉性,而是我们已经不再可能经历的损失本身的感官—直觉体验。在这个意义上,我们对富特文格勒的痴迷是最纯粹的忧郁。

乔尔乔·阿甘本强调说,与哀悼形成对照的是,忧郁不单单是哀悼——对真实客体的不懈的忠诚——的失败,而且也是哀悼的对立面:"忧郁与哀悼意愿是相矛盾的,忧郁发生在客体损失之前并期待着这种损失。"[98]忧郁症患者的策略是:要想拥有某个我们从来就没有拥有过,从一开始就失去的客体,**惟一的办法是,在我们仍然完全拥有某个客体时,要像它仿佛已经失去了似的对待它**。因此,忧郁症患者正好采取了一种相反的形式来拒绝像哀悼那样行事:作出一种虚假景象,即甚至在客体失去之前就对他进行**过度的、表面的哀悼**。这使得忧郁的恋爱关系具有一种独特的韵味(如沃顿的小说《纯真年代》中纽兰德和奥伦斯卡伯爵夫人的关系):虽然两人仍然在一起,相爱至深,享受着两人世界,但是,终将分离的阴影已经笼罩在他们的关系上,因此,他们认为眼下的欢娱是受控于未来的灾难(分离)(这正好与忍受当前的苦难以期未来幸福的传统观念相反)。

以上这种观点也可以证明这样一种看法,即德米特里·肖斯塔科维奇表面上是个乐观的社会主义者,但实际上是个非常忧郁的作曲家,因为他创作最著名的《(第八)弦乐四重奏》(1960)是为了纪念**他自己**:

> 我考虑过,如果哪一天我死了,几乎不可能会有人写一部作品来纪念我。因此,我决定自己来写。甚至可以在封面上写上:"为了纪念本四重奏的作曲家。"[99]

因此，肖斯塔科维奇将该四重奏的基调概括为“伪悲哀”：他用流露真情的比喻，将作品使他流的眼泪比作喝完六瓶啤酒后所排泄的尿量。只要忧郁症患者哀悼他尚未失去的东西，忧郁中的悲剧性哀悼过程就具有一种固有的相反的喜剧性，就像旧时有关吉卜赛人的种族主义笑话一样：天下雨时，他们很高兴，因为他们知道雨后总会出太阳；太阳高照时，他们感到很悲哀，因为他们知道太阳过后就会下雨。简而言之，哀悼者哀悼失去的客体，把它作为一种象征“第二次杀死它”；而忧郁症患者不单单是无法放弃客体，更确切地说，他在**客体真正失去之前**将它第二次杀死（把它当作已经失去）。

我们该如何解决哀悼尚未失去的、依然存在的客体这个矛盾呢？解开这个谜的关键是要遵循弗洛伊德提出的精确公式，该公式认为忧郁症患者不知道他在失去的客体中失去的是**什么**。[106] 在这里，人们必须运用拉康作出的**客体**和欲望的（客体）**客观原因**之间的区别：虽然欲望的客体只不过是欲望得到的客体，但欲望的原因则是**由于**这一特征我们才希望得到欲望得到的客体（这一特征是我们通常不知晓，有时甚至误以为是障碍的一些细节、性格特征，**尽管**我们是因此才渴望这个客体的）。

或许，客体和原因之间的这种差距也能够解释为什么《相见恨晚》在同性恋社区非常流行。那并不完全是因为两个恋人在黑暗的过道里和火车站站台上偷偷摸摸地相会，与 20 世纪 40 年代同性恋者还不允许公开调情时被迫采取的相会方式“相似”。这些条件决不是实现同性恋欲望的障碍，而恰恰是它的原因：没有了这些暗地行事的条件，同性恋关系就失去了其大部分出格行为的乐趣。因此，我们在《相见恨晚》中看到的不是同性恋欲望的客体（那两个恋人不是同性恋），而是其原因。无怪乎，同性恋者常常反对使同性恋夫妇完全合法化的自由的“包容”政策：他们坚持

反对的原因不是(已经证明)人们知道这种自由政策的虚假性,而是他们担心同性恋欲望本身在没有了障碍/原因的情况下会渐渐消退。

从这一点可以看出,忧郁症患者还不是依恋失去的客体、无法对它进行哀悼的主要主体,而是**拥有**客体的主体,这个主体已经失去了对客体的欲望,因为使他对客体产生欲望的原因已经消退了,失去了其效力。忧郁决不是要彻底恶化受挫折的欲望和失去了客体的欲望,而是代表失去了欲望的客体本身的存在——忧郁出现在我们最终得到了期望得到的客体,但又对他感到失望的时候。实际上,正是在这个意义上,忧郁(对不能满足我们欲望的所有积极的经验的客体的失望)是哲学的开端。

例如,某个人一辈子都住在某个城市里,现在,他不得不迁移到另一个地方去,这时候,到一个新环境中生活的前景当然会使他感到难过——但是,使他难过的真正原因是什么呢? 不是将要离开许多年来他居住的地方,而是将要失去对那个地方的感情这一更加微妙的恐惧。使我感到难过的是:我知道迟早——但我还没作好准备——我将融入到一个新的社区中,忘记**现在**对我来说有太多牵挂的地方。简而言之,使我感到难过的是,我知道我将失去对我(现在的)家的欲望。[101]

我们这里所说的是渐变和升华之间的关系:现实中的一系列客体是围绕一种真空建构起来的,(更确切地说,是涉及到)一种真空;如果这个真空"真的"变得可见了,现实也就不存在了。因此,为了维护现实始终如一的形象,现实的元素之一必须移植到并占据中心真空——也就是拉康所说的**小客体**。这个客体是"(思想的)升华客体","提升到了实在的尊严的客体",同时也是渐变的客体(为了了解它的升华特性,我们必须"歪着"看待它——如果正面看的话,它似乎是一系列客体中的一个)。例如,

从"正面看的话","犹太人"是一系列民族或少数民族中的一个,但同时又是"提升了的客体",是社会大厦建构于其四周的真空(中心敌对主义)的替代物。这个真空是在幕后操纵的真正的主人;这样,针对犹太人的反犹主义"使一切都变得十分明了",使社会知觉变成了一个封闭的/前后一致的空间。

这一观点不也与以下这种说法相同吗?即资本主义社会的工人五小时是为自己工作,三小时是为资本家工作。这种说法造成的错觉是,我们可以把两者分离开来,要求工人只为自己工作五小时,拿到他所干工作的全薪,而这在工资体系中是不可能的。这样的话,在某种意义上,另外三个小时是失真的,是剩余价值的体现,很像前面提到的牙膏的事例,一管牙膏的最后三分之一用不同的颜色标出,上面写着:"30%免费!"

现在我们应该明白渐变对意识形态作用的重要性了:渐变指定了一个客体,其物质存在被歪曲了,其"客体的"特征必定会引起人们的凝视。一张看上去被怪异地扭曲和拉长的脸具有一致性:**如果我们从某个特定的"带有偏见的"立场看过去的话**,那个模糊的轮廓和污点成了一个清晰的实体——这难道不是简洁的意识形态的公式之一吗?社会现实也许显得很混乱,但是,如果我们从反犹主义的立场去看待它的话,一切都变得十分清楚,都有了清晰的特征:反犹阴谋必须对我们的所有痛苦负责……换言之,失真破坏了"客观现实"和它被歪曲的主观感知之间的区别。这种破坏使主观歪曲又反映到被看见的客体本身,而且正是在这个意义上,凝视本身获得了"客观的"存在。

但是,拉康把**小客体**看作纯粹的失真客体的观点决不是理想主义者对真实的否定,它使我们能够对"非物质的"理想空间的出现提出一个严格的**物质主义**的解释。**小客体**只是作为其自身的影子/歪曲形式存在,只能从侧面、从错误的/偏向的角度去看,如

果我们直视的话,就什么也看不见。理想事物空间正是这样一个被歪曲的空间:“思想”并不存在于“其自身”,其存在只是作为一种**假设的**实体,是我们根据其被歪曲的影像假设其存在的实体。柏拉图说,我们在物质世界里得到的只是真实的思想被歪曲的形象。他的话是正确的,我们只需要再补充一点,即思想本身只不过是**其本身的表现**而已,是一种“视角错觉”,使我们假设在被歪曲的形象后面必定还有一种“原型”。

然而,把**小客体**看作具有“负面重要性”——借用拉康的术语——的观点不仅仅表明空虚的欲望以一个已经开始作为其替代物的特定客体矛盾地体现了其自身,而最重要的是,它以其对立的矛盾体现了自身——**只要这种原始的空虚/缺失本身是以某种特定的客体体现自己,它就能起作用**,正是这个客体使欲望永远不灭。“负面重要性”这个观点对我们理解基督教革命的意义也十分重要。基督教出现之前的宗教停留在“智慧”的层面上;它们所强调的是所有非永恒客体的不足之处,向人们灌输的是有节制的欢娱(人们应该避免过分寄情于有限的客体,因为欢娱是短暂的)或退出世俗现实去信仰真正的神授客体,因为它独自就能给我们无限的福祉。相反,基督教把基督当作一个**现世的**、世俗的个人,并强调信仰世俗的道成肉身是通往**永恒**真理和获救的惟一道路。

正是在这个意义上,基督教是一个“爱的宗教”:人们在表达爱的时候,所爱的对象主要是“比一切都重要的”有限的世俗的客体。基督教中关于皈依和原谅罪孽的观点也具有同样的矛盾之处:皈依是改变**永恒本身**的**世俗事件**。我们知道,康德在晚年提出了本体选择行为的观点,即个人用这种方式选择自己的永恒特征:在他出生之前,这种行为就事先勾勒出了他世俗命运的轮廓。没有上帝的恩典,我们的命运将不会发生变化,将永远被这一永

恒的选择行为所固定；但是，基督教的“好消息”是，通过真正的皈依，人们实际上可以重复这一行为，从而**改变命运本身，或（消除）命运本身的（影响）**。

“后世俗思想”？ 不是，谢谢！

基督教的这种根本的自相矛盾由于当今的“后世俗思想”而被遗忘了。后世俗思想最终是以列维纳斯的德里达式占用的方式表达出来的。与忧郁形成对照的是（在忧郁中，我们使客体丧失了盼望忧郁的[原因]），“后世俗思想”强调了欲望及其客体之间的距离：我们这里所指的是对他者性的弥赛亚式的渴望，而他者性永远都在“即将到来”，优于任何已知客体，是被一个永远也不会变成正面的、完全存在的实体的幽灵所缠扰。但是，这两者都预示着那个本体选择**行为**，而这个行为在被动的忧郁蠢行中已变得毫无意义，在后世俗热情中实际上干预了永远也无法达到的深不可测的他者的无条件要求。

“后世俗思想”完全承认，现代主义的批评破坏了存在神学（上帝是最高实体等的观点）的基础。但是，如果这一解构主义姿态的最终结果是为一种新的精神的后解构主义的、不可解构的形式推脱责任，是为与预示本体论的无条件的他者性建立关系推脱责任，那又会怎么样呢？如果人类主体的基本经历不是自我存在，不是所有他者性的辩证沉思一占用力量，而是原始的被动性、感知力、反应，是无限地依赖于他者性的号召和对他者性的号召负责，而这种号召永远也不需要正面的特征，总是保守的，始终是其自身缺席的表现，那又会怎么样？说到这一点，人们往往会想起马克思在《哲学的贫困》中关于蒲鲁东的一段话（蒲鲁东在他的伪黑格尔社会理论中不谈生活在现实社会中的真实的人，只谈了

社会环境，而对那些给社会带来生命的人只字不提）。后世俗解构主义不谈以上帝为中心的宗教母体，而只谈宗教母体，对支撑这个宗教的上帝的正面形象只字未提。

德里达对马克思主义精神的“忠诚”重复了这同一表达方式：“解构主义从来就没有任何意义，至少我是这么认为的，它只不过是一种激进思想，用某种特定的马克思主义**传统**、**马克思主义精神**来说也是这样。”[102] 在这里，首先应该注意的是（毫无疑问，德里达对此也很清楚），“激进化”十分依赖于字面意义和精神之间的传统的对立：重申正统的马克思主义传统精神意味着抛弃它的字面意义（马克思所作的特定分析和提议的革命措施被本体论传统极大地玷污了），目的是为了从灰烬中拯救可信的弥赛亚似的解放诺言。我们无法不感到惊讶的是，这种“激进思想”与（通常认为的）黑格尔的扬弃有着不寻常的相似之处：在弥赛亚似的诺言中，马克思主义的遗产被“扬弃”了，也就是说，其根本的核心内容通过克服/抛弃其特定的历史形态得到了拯救。德里达的方法的关键是，问题不单单是必须抛弃马克思的特定方法和提议的措施，用其他更合适的方法和措施来取而代之，而是构成马克思主义“精神”的弥赛亚似的诺言被**任意的**特定公式、**任意地**转变为明确的经济--政治措施的行为出卖了。

德里达将马克思“激进化”了，其基本前提是，这些明确的经济—政治措施越激进（像红色高棉或光辉道路的屠杀场那样激进），它们的实际激进程度就越小，它们就会更加陷入形而上学的道德—政治领域里。换言之，在某种意义上（更精确地说：用一种**可行的**方法），德里达所说的“激进思想”正好与它的本意相反，是指抛弃任何真正的激进的政治措施。

德里达政治的“激进性”涉及到弥赛亚似的“民主即将到来”的诺言及其积极的实现之间的不可缩小的差距：由于其激进性，

弥赛亚似的诺言只能永远是一个诺言,永远也无法转化成一系列明确的经济—政治措施。不可判定的深不可测的事物和任何一个特定决定之间的不一致性是无法缩小的:我们欠他者的债是永远无法偿还的;我们对他者的号召作出的响应永远不可能是完全恰当的。我们应该将这一立场与不道德的实用主义和集权主义的诱惑对立起来:实用主义完全把政治活动降低为投机性活动,把它看作是背景清楚的局势中有限的战略性干预,不提及任何先验的他者性,而集权主义则将无条件的他者性认同于某个特定的历史人物(党**是**历史原因的直接化身)。简而言之,**集权主义**的问题以它具体的解构主义的曲解出现了:从根本上说——人们甚至想说,**从本体论的角度来说**——"集权主义"不单单是一个旨在完全控制社会生活,使社会完全透明的政治力量,而是弥赛亚似的他者性和明确的政治代理人之间的短路。因此,"即将到来"不是民主的又一个先决条件,而是它的核心,是民主之所以为民主的东西:一旦民主不再"即将到来",而只是假装完全实现了,我们就进入了集权主义。

为了避免误解,有必要说明一下:这种"即将到来的民主"当然不是将来有希望到来的民主,而是它的到来被永远推迟了的民主。德里达非常清楚"紧迫性"、"现时性"和对正义的需要——假如说有一点他不清楚的话,那就是在进化的过程中,民主被漠不关心地推迟到了更晚的某个阶段,就像众所周知的斯大林主义关于现在的"无产阶级专政"和将来的"完全"民主之间的区别,将现在的恐怖合法化,说那是为将来的自由创造必要条件。在德里达看来,这种"两阶段"策略是本体论中最糟糕的部分;与这种正确的(不)自由剂量的策略性经济形成对照的是,"即将到来的民主"指的是道德责任的不可预见的紧迫性/爆发,这时,我突然面临着响应号召,对我认为不可容忍的非正义的局面进行干预的紧急需

要。但是，有迹象表明，德里达依然坚持这种弥赛亚似的正义要求的幽灵般的经历和其“本体化”，以及转化成一系列积极的合法的政治的措施之间的对立。或者，就道德和政治之间的对立而言，德里达在这里所鼓吹的是道德和政治之间的差距：

> 一方面，道德被定义为无条件善意的无限责任。另一方面，政治被定义为无需任何明确的先验保证就可以作出决定。因此，列维纳斯论述中的间隙使德里达得以肯定善意道德的重要性，同时将政治领域作为一个危险的领域。[103]

因此，道德因素是不可判定性的原因（背景），而政治因素属于作决定的范畴，冒着极度的风险跨越间隙，将不可能实现的对弥赛亚似的正义的道德要求变成一种特定的干预，而这种干预永远也无法满足这个要求，对其他（一些）人永远是不公正的。道德领域本身是一个无条件的幽灵般的要求，它使我们必须负起绝对责任，它也永远不可能被转变为一种积极的措施/干预。因此，道德也许并不是一个作出政治决定的正式的先验的背景/框架，而是其固有的不确定的**差异**，表明没有哪个明确的决定能完全“击中目标”。我们可以对康德那著名的关于推理和经历之间的关系的公式作一番解释，以此来最确切地表述无条件的道德命令和实用性政治干预之间脆弱而暂时的一致性：“如果没有政治的道德是空洞的，那么，没有道德的政治就是盲目的。”[104]虽然这个说法十分简洁明了（在这句话中，道德是可能性的条件，**也是**政治的不可能性的条件：它同时开辟了政治决定是没有**大他者**保证的行为的空间，同时也宣告这种政治决定最终是要失败的），但我们必须把它与拉康意义上的行为对立起来看待。拉康的确切意思是，道德和

政治因素之间的距离完全**消失**了。

我们再来以安提戈涅的情况为例，不然，还能有什么其他例子呢？[105]可以说，她代表了无条件地忠诚于瓦解整个社会大厦的实在的他者性：从习俗道德的角度来看，从规范主体间的**城邦**集体的道德角度来看，她的执意实际上是“疯狂的”、有破坏性的、邪恶的。换言之，从解构主义的永远都在“即将到来”的弥赛亚似的诺言的角度来看，安提戈涅难道不是第一个集权主义人物吗？一方面是以实体出现的他者，即用无条件的训喻告诫我们的深不可测的他者性，另一方面是作为第三者的他者（其他的“正常”人），即调节我与他人交往的中介。他是一个象征性的权威人物，但也是控制我与他者交流的一系列“客观”规则。鉴于这两个方面的紧张关系，安提戈涅代表的难道不是对作为实在的他者绝对和毫不妥协的忠诚，从而掩盖了作为第三者的他者——象征性斡旋/调解的代理人——的重要性？或者，用稍带讽刺的话来说，安提戈涅难道不是**杰出的**反哈贝马斯分子吗？没有对话，没有用理智的辩论努力使克瑞翁相信她的行为是有充分理由的，而只是盲目地坚持她的权利……甚至可以说，所谓的“争论”是有利于克瑞翁的（埋葬波吕尼刻斯会引起公众的骚乱等），而安提戈涅的反驳完全是累赘的固执己见：“好吧，你想说什么就说什么吧，那什么也改变不了。我仍然坚持我的决定！”这种观点决不是什么深思熟虑的前提：有些曾经把拉康看作原康德分子实际上（错误）理解了他对安提戈涅的解释，声称拉康谴责她无条件的坚持，同时拒绝承认那是一种悲剧似的自杀例子，即失去了通往致命实在合适的距离，直接将自己沉浸到实在之中。[106]

因此，从这个角度来看，克瑞翁和安提戈涅的对立实际上是不讲原则的实用主义和集权主义之间的对立：克瑞翁决不是一个集权主义者，他是一个讲究实际的政治家，他采取行动无情地粉

碎了一切有可能动摇国家平稳运转和城市和平的活动。进一步说，只要**升华的**根本姿态是将一个客体提升为实在，那它不就是“集权的”吗？在升华的过程中，我们普通现实中的某种东西被提升为主体看作比生命更有价值的无条件的客体。明确的客体和实在之间的这种短路难道不是“本体论集权主义”的最低条件吗？和这种短路相比，解构主义有关实在和明确客体之间存在鸿沟的基本道德教训不是不可减弱了吗？

在此，另一个重要的问题是，“对他异性的尊重”的道德如何使两个重要的著名的“敌人”——德里达和哈贝马斯——走到了一起。他们各自道德态度的基本要旨难道不是一样的吗？也就是说，他们对无法融入主体的自我调解的不可减弱的他者性的尊重和开放，还有与此相伴的关于道德和政治之间的鸿沟的主张，这种主张的意思是，存在着一些假设的道德要求/标准，引导和维持着每一个具体的政治干预，而这些干预永远也无法完全实现那些要求。当然，两人所说的道德中介的形式是完全不同的：对德里达来说，那是一种被（转变成）任何一种明确的标准出卖的无条件要求的深渊；对哈贝马斯来说，那是一种自由交流的先验规则的明确的体系。

然而，这一切所意味的是，德里达和哈贝马斯之间实际上存在着一种黑格尔似的思辨的同一性，确切地说，是相互**补充**：在某种意义上，这两位哲学家同时表达了对方为了坚持自己的立场所作的推测和否认的东西。哈贝马斯对德里达的批评是正确的，他指出，如果我在论述他者的时候没有一套规范的暗含的规则，“对他者性的尊重”将不可避免地会恶化成具有过分个人特质的主张；德里达对哈贝马斯的批评也是对的，他指出，根据那套普遍的交流规则，主体与他者关系的固定已经减弱了他者的他异性。其共有的含义是德里达和哈贝马斯之间冲突的“真相”，因此，强调

一下拉康对德里达和哈贝马斯所共有的假设的拒绝就显得更加重要了。拉康认为,德里达和哈贝马斯两人提到的"对他者性的尊重"是**对行动的抵抗**,是抵抗"实为"行动的无条件的和有条件的、道德的和政治的(康德的用词是本体的和现象的)之间的"疯狂的"短路。我并不是要在行动中"扬弃/融合"他者,而是,在行动中,我直接"就是"那不可能的他者—实在。

他者:想象的、象征的和真实的

现在的问题是,拉康的"真实的道德"　既不强调某种想象的善行的道德,也不强调普遍责任的纯象征性形式的道德——难道不是解构主义—列维纳斯道德体系的翻版吗?这是一个主体无限感激的极端他者性的创伤性对抗的道德体系。拉康难道没有说过道德的"东西"最终指的是邻居?

在他/她不可减弱的他者的深不可测的范围中,实在是指邻居;因此,我们与邻居的关系永远也不会被贬低为主体与他的他者相互承认的对称,而主体间斗争的黑格尔—基督教辩证法却从中找到了解决方法,也就是说,两个对立面在其中得到了成功的调解。

虽然使人们承认这一点的诱惑力很大,但是,人们应该坚持看看拉康是如何完成从**法**到**爱**的过程的:简而言之,就是从犹太教到基督教的过程——在拉康看来,道德的最高境界**不是**对深不可测的他者的无限义务。对他来说,行为与"大他者"的悬而未决是紧密相关的,不仅仅是在构成主体存在的"物质"的象征性网络的意义上,而且也因为道德召唤没有发起人,因为那个对我们说话,而我们又无比感激/对其负有责任的人,因为(用列维纳斯的话说)我们的存在是"反应性的",也就是说,我们在对他者的召唤

作出反应时才成为主体。（道德）行为本身**既不是**对我邻居般的**表面的**充满激情的召唤所作的反应，**也不是**对深不可测的他者的召唤所作的反应。

人们也许应该冒险读一读德里达的著作，以便对他的观点作出反驳。在《向伊曼纽尔·列维纳斯告别》中，德里达试图将决定与它形而上的谓词（自治、觉悟、活动、主权……）分离开来，认为那是“我心中他者作的决定”：“被动的决定，即事件的条件，在结构上始终是我心中的另一个决定，是分裂的决定，是他者的决定。是我心中的绝对的他人，是在我心中决定我的他者。”[107] 当西蒙·克里奇利试图解释德里达的“**我为他者作的决定**”这一观点的政治后果时，他的表述显得非常模棱两可：

> 政治决定是**无中生有的**，不是像哈贝马斯的论述中那样从现有的正义概念或道德法规中得出来的，但是，它也不是武断的。**是我心中他者作的决定引发的要求才产生了政治发明，才激发我发明了标准，作出了决定。**[108]

如果我们仔细看看这段话，我们就会注意到，突然之间，决定有了两个层面：裂缝不仅仅存在于深不可测的他者的道德召唤和我的（最终总是不合适的、实用的、精心谋划的、暂时的、没有理由的）如何把这个召唤变成具体的干预的决定之间。这个决定被分裂成了“我心中他者作的决定”和我完成实施某个实际的政治干预的决定，而后一个决定是对前一个决定的回应。简而言之，第一个决定等同于犹如我心中的实在命令作出决定，是一个**作出决定的决定**，仍然需要我（主体）将这个作出决定的决定变成具体的实际干预，从单一的局势中“发明一条新规则”，而在这种局势中，这种干预必须服从实用的/战略的考虑，而且永远也不是停留在**这**

种决定的层面上。

然而,如果我们再次以安提戈涅为例的话,这两个层面之间的区别也适用于她的行为吗?更确切地说,她的决定(无条件地坚持要为她哥哥举行体面的葬礼)不正是一个决定的两个层面**重叠**的**绝对的**决定吗?**这是**拉康式的行为,在这种行为中,绝对自由、自治和责任与无条件必要的深渊正好巧合:我只得像个机器人一样作出一个动作,没有思想(我只不过**不得不**那样做,那不是一个策略性考虑的问题)。用更为拉康的话来说:"我心中他者作出的决定"**不是**指旧的结构主义晦涩的话语——"说话的不是我这个主体,而是大他者,象征性法则本身,在通过我说话,因此,是它在替我说话"等类似的胡言乱语,而是指某些更加激进的、史无前例的东西:安提戈涅之所以毫不动摇、毫不妥协地坚持她的决定,正是因为她将自己特定的/明确的决定**直接**认同于他者的命令/召唤。安提戈涅的**畸形**就在于此,德里达引发的克尔恺郭尔似的决定的"疯狂性"就在于此:安提戈涅不仅仅认同于与他者—实在相联系,在作出决定的一刹那,她就是那个实在,从而将自己置于受象征性规则的仲裁机构控制的范围之外。

有关"他者"的话题,我们需要做一种光谱似的分析,来揭示它的想象的、象征的和真实的面目。这种分析也许能为我们提供根本的例子,来解释拉康的将这三者连为一体的"博罗姆结"概念。首先是想象的他者——"像我一样的"其他人,我的人类同类,我与他们在面对面的竞争、相互承认等关系中紧密相关。然后是象征性的"大他者"——我们社会存在的"实质",一系列协调我们和平共处的客观规则。最后是**作为**真实的他者,不可能的实在,"野蛮的伙伴",经象征性的法则调解仍然无法与之进行对称性对话的他者。我们必须认识到这三个层面是如何联系在一起的。作为实在的邻居的意思是,在**作为我同类**(我的镜中形象)的

邻居的背后始终潜伏着激进的他者性、无法“提升的”恶魔般的实在的深不可测的深渊。拉康在《讲座 III》中对这个层面作了解释：

> 为什么[他者](*Autre*)的第一个字母是大写的？毫无疑问，其理由是十分愚蠢的，就像我们每次不得不用一些符号来补充语言的符号也是非常愚蠢的行为。这种愚蠢的理由如下：**你是我妻子**——你对此究竟了解些什么？你是我主人——你在现实中真的那么确信吗？创造这些词的基本价值的是，信息中所要表达的，以及借口中明摆的是，他人在那里是作为绝对他者**本身**。绝对的，也就是说，他被承认了，但并不被人所知。同样，构成借口的是，你最终不知道那是不是借口。从根本上说，正是他者的他异性的未知因素构成了与他者说话层面上的话语关系的特征。[109]

从 20 世纪 50 年代早期开始，拉康以下的这个观点就通常被看作是表述行为理论的附和（拉康和表述行为理论的作者奥斯丁之间的联系人是艾米莉·班文尼斯特）。他的观点是有关“基本词语”和给你加上一个象征性头衔，从而使你成为现在的你（妻子、主人）的论述。但是，从上面的引言中可以清楚地看到，拉康所要表达的东西更多：我们需要求助于表述行为，求助于象征性支持，只要我们遇到的他者不仅仅是一个想象的**同类**，而且是难以表述的、无法与它进行相互交流的真实实在的他者。为了使我们与实在和平共处能够达到最低限度的忍受力，作为第三者出现的象征性法则，即平息矛盾的调解者，必须进行干预：将他者—实在提升为“正常的人类同伴”不会通过我们的直接相互作用发生，只能假设我们都服从的第三者——没有非个人的象征性法则，就不会有

主体间性(没有人与人之间对称的共享的关系)。

因此,如果没有第三者,这两个术语之间的基准线就不存在:如果大他者的作用被悬置了,友善的邻居就会与恶魔般的实在(安提戈涅)结合;如果我没有可以作为人类伙伴与之交谈的邻居,象征性法则本身就会变成恶魔般的实在,直接寄生在我身上(像丹尼尔·保罗·施莱博的上帝那样,直接控制着我,用享受的光穿透我的身体);如果没有实在来支持我们日常与他人的象征性规范了的交流,我们就会发现自己处在哈贝马斯似的"乏味的"、缺少生气的世界里,在那个世界里,主体就被剥夺了过分充满激情的**傲慢**,在受控制的交流游戏中变成了没有生命的典当物。安提戈涅—施莱博—哈贝马斯:一个真正的不寻常的**三人家庭**……

道德的行为:超越现实原则

后现代主义理性中的二律背反证明了现实和真实之间的差别,它是当今占主导地位的两种明显对立的意识形态话语所固有的。一方面是"现实主义"思想体系:我们生活在伟大的思想工程已经完结的时代,因此,我们还是做个现实主义者吧,我们还是放弃不成熟的乌托邦幻想吧——福利国家的梦想已经结束;人们应该屈服于全球市场。弗朗索瓦·福瑞写了一本有关共产主义历史的著作,书名正好与弗洛伊德的《幻想的未来》相反,叫作《幻想的过去》。该书的主要根据就是这种后现代"现实主义":"幻想"不再是某种有影响力的能够在未来长久存在的东西,某种按照定义**拥有**未来的东西,而是其生命已经结束的过去的某种东西。有关"现实"的这种说法是一种直截了当的教条的呼吁,是无须争论的。另一方面,这种"现实主义"固有的对立面是这样一种观点,

即“真正的”现实是不存在的，真实是最终的形而上学的神话和幻想——我们所认为的“现实”只不过是历史上一系列具体的推论实践和权力机构。从意识形态上说，人们已经普遍用现实对幻想作了批判，并把它转化为现实的对立面：现实本身就是最大的幻想。

我们应从这自相矛盾的论断中汲取的教训是有关现实和真实之间的对立：在被抽去了真实的核心，抽去了**抵制**简单地融入我们日常现实（象征性、与宇宙的融合）的东西之后，现实本身变成了一个可变的、不确定的可塑体，而这种可塑体恰恰失去了其“现实”的特征，变成了推论实践的幻觉效果。这同一自相矛盾的对立面是，真实的最终经历不是打破幻想的现实，而是“无理性地”坚持抵抗现实压力的“幻想”，而这种幻想是不会屈服于“现实”的。有一个可悲的颠倒人类智慧的笑话，说的是20世纪70年代初斯大林主义对德意志民主共和国的自由经济改革进行打击后改革者们的心态。那种心态完全表达了“幻想”中的真实的坚持不懈——弗洛伊德的《幻想的未来》的前提是，幻想之所以有未来，不是因为人们永远无法接受严酷的现实，需要梦想，而是因为一种比现实本身更真实的无条件的动力在坚持不懈地支撑着这种“幻想”。

关于“现实原则”的影响，现在，人们可以非常准确地发现符合道德的行为——或者说，**这样的**行为：道德的行为不仅仅是“超越现实原则”（在“与现实背道而驰”、不顾现实坚持其目标一实体的意义上），而且它会确定一种**能改变“现实原则”坐标**的干预方式。弗洛伊德的“现实原则”不是指真实，而是指对在象征性建构的社会空间里经历的“可能的”事情的约束，也就是指社会现实的要求。行为不仅仅是“作出不可能的事情”的姿态，而且也是对改变被看作“可能的事情”的坐标的社会现实的干预；它不仅仅“超

越善”，而且重新定义什么是“善”。

我们来看看标准的非暴力反抗例子（安提戈涅的情况正是这样一个例子）：单单说我决定不服从正确的公共法，因为我尊重一项更基本的法律是不够的；同样，光说我们是在处理不同义务之间的冲突也是不够的——当主体的优先权得到了满足，并在这些相互冲突的义务之间建立起一个清晰的等级体系时，这种冲突就解决了（“原则上，我服从公共法，但是当它侵害了我对死者的尊重时……”）。安提戈涅的非暴力反抗态度的述行性要激进得多：通过坚持为她亡故的哥哥举行体面的葬礼，她蔑视了占主导地位的“善”。

因此，行为是一种干预，是与占主导地位的舆论背道而驰的；用古老的柏拉图的话来说，它用真理反对信念。然而，这也使我们与柏拉图——柏拉图没有提到主体性——的区别变得十分明显。用（不太恰当的）现代的话来说，柏拉图认为舆论“只不过是主观的”，而真理是“客观的”，它反映了事物的真实状态。但是，在现代的主观性中，这种关系被颠倒了：信念是“客观的”，它反映了事物的“真实面貌”——民意测验告诉我们人们的想法，而行为用主观的誓约干预事物的真实状态。

让我们假设这样一个情景：某人必须采取一个根据民意测验也许显得“很不受欢迎”的激进措施。民意测验所犯的错误是**他们忘记了理解“不受欢迎的”态度本身对舆论的影响**：舆论在民意测验**之后**和**之前**是不一样的。一个明显的反面例子是爱德华·肯尼迪竞选美国总统：在正式宣布参加竞选之前，他在民意测验中显然是个赢家，但是，一旦他正式宣布参选——一旦选民们必须考虑他参选这一**真实情况**时——对他的支持很快就消失了。我们再假设这样一个例子：一个很得人心的、有魅力的领导人敲诈他的党。他威胁说：如果你们不支持我的政策，我就退党，民意

测验表明，如果我退党，你们的选票就会损失一半……在这种情况下，所要采取的行动就是**完全照他说的去做**：相信他的话，使他放弃他的念头。这种态度也许会改变公众对党的看法——这个党从一个由他们的领导控制的一群妥协者变成了一个有一贯原则立场的政治团体，从而彻底改变舆论本身。

人们的想法总是具有自反性的；这是关于**舆论的舆论**：人们反对某种选择，因为他们不相信这种选择的可能性/可行性。但是，一个行动可以改变可能事物的参数。例如，皮诺切特将军在英国被捕对其象征性地位产生了什么样的影响？这个不可捉摸的、拥有无上权力的**后台人物**突然间受到了羞辱，成了一个老头子，像其他普通犯人一样要接受审讯，为自己糟糕的健康状况祈求上帝保佑。这一突变给智利带来的解放性的影响是无比巨大的：对皮诺切特的恐惧消失了，魔力解除了，从前禁止谈论的苦难和消失的主体大量出现在每天的新闻报道中；人们不再是窃窃私语，而是公开谈论要在智利本土起诉他；甚至连年轻军官也开始疏远他的遗产。

说到这里，我们又要回头来谈谈康德。人们对康德的道德观通常有一种误解，将它贬为把主观意图的纯内在性断定为行为的道德特征的惟一标准的理论，仿佛真正的道德行为和独自完成的法律行为之间的差别仅仅是关于主体的内心态度：在法律行为中，我遵循法律是因为某些病理考虑（害怕受惩罚、自恋的满足、对同伴的羡慕……），而**这同一行为**也是合适的道德行为，如果我仅仅是出于对责任的重视——如果我完成这一行为的惟一动机是履行责任。在这个意义上，恰当的道德行为就显得更为庄重：道德不仅符合普遍的法律形式，而且这种普遍的形式也是道德行为的惟一动机。但是，如果新"内容"本身只能来自这种形式的重复怎么办？如果实际上打破了（正式法律标准的）形式主义框架

的真正的新内容只能来自形式的自我反射怎么办？或者，用法律和违反法律的术语来说，道德行为本身是违反法律标准的，与简单的犯罪相比，它不仅违反了法律标准，而且是一种重新定义**什么是**法律标准的违法行为。**道德**法则并不会随善而来，它创造了一种新的“善”的形式。[110] 因此，在逃避一切理智标准的不理智态度的意义上，行为并不是“深不可测的”；我们可以也应该用普遍的理智标准来判断行为，惟一的问题是，它改变（重新创造）了人们判断它的标准。人们在完成一个行为时所运用的普遍的理智标准是没有**先例**的。

这就是我们遇到的主要问题的地方，也就是说，一个天真的问题出现了：**为什么**会是这样？**为什么**没有一种可能的道德行为，以主体完全是出于责任的方式来实施现存的道德标准？让我们从反面来看看这个问题：新的道德标准是如何出现的？现存的标准框架和运用了这些标准的经验主义内容之间的相互作用并不能说明这个问题：并**不是**局势变得太复杂或发生了剧烈变化，旧的标准无法再有效地“涵盖”这个局势，而是我们必须发明新的标准（就像克隆或器官移植一样，直接运用旧标准会导致僵局）。还有一个条件必须实现：运用已存标准的行为不能够仅仅是合法的，对道德标准的重新定义也不能单单作为一个法律姿态，而是应该在以上提到的这个术语的双重意思中作为正式的姿态，它也应该作为责任来完成。这就再次出现了**为什么**。它为什么不能作为适应“新现实”的标准加以完成？

当我们为了使法律标准适应“现实的新要求”（比如，当“自由主义的”天主教“现实地”对“新时代作出部分让步”，允许婚内性交避孕）而对它作出修改时，我们就假定这是剥夺了法律的尊严，因为我们是在用功利主义的态度对待法律标准，把它作为工具，使我们得以证明我们的“病理”利益（我们的安康）得到满足是正

确的。这说明严格的法律形式主义(无论付出多大的代价,人们在任何情况下都应该无条件地严格遵守法律)和实用的、功利的机会主义(法律标准是灵活的;人们应该根据生活的要求改变法律标准;法律标准本身并不是目的,而应该服务于具体的活生生的人和他们的需要)是一个事物的两个方面,它们拥有一个共同的假定:**它们都排除这样一种观点,即为了履行职责而违反法律标准是涉及道德的行为**。此外,这还说明最极端的恶行不是什么粗野地违反道德标准,而正是出于"病理的"原因对道德标准的服从:比违反法律要恶劣得多的是"出于恶意做好事",为了个人的利益服从法律。直接的过失只是违反了法律,但并没有损害法律的尊严(甚至以否定的方式重申了法律),而"出于恶意做好事"则**从内部**破坏了法律的尊严,不是把法律看作应该尊重的东西,而是把它贬低为满足我们"病理"利益的工具——不再是从外部对法律的侵犯,而是一种自我毁灭、自杀。

换言之,康德过去有关恶行形式的分级体系应该**颠倒过来**:最恶劣的是外部的合法性,为了病理原因遵守法律;其次是不顾法律而违法;最后是"出于(病理)恶意做(符合道德的)好事"和出于好意做"错"事之间完全对称的对立——也就是说,没有任何"病理"原因而只是"为了它的原因"(康德所说的"魔鬼般的恶行",尽管他否认了它的可能性)去违反道德标准——在形式上,这种恶行与善行是难以区别的。

因此,除了出于履行责任之外,道德行为**还**具有实际效果,**还**干预现实:在"具有实际效果"的意义上,它**不仅仅**是干预了现实,它还对什么是现实也**作出了新的定义**。在恰当的道德行为中,内部和外部,内部目的和外部结果是相一致的;它们是同一事物的两个方面。顺便提一句,科学也是如此:科学"接触的是真实",它不仅解释普通现实,比如,告诉我们水是 H_2O,而且它还被制造成

为我们现实生活一部分的新东西,同时又打破现实中已建立的框架:原子弹、不幸的克隆羊多莉……当水被解释为氢和氧的合成物时,我们的现实就又变成了作出这个解释之前的模样了——它只不过是用(公式的)另一层重叠了一遍,我们在这个层面上了解到我们普通现实的“真实面目”。通过科学知识这一中介,当新的、“非自然的”物体成了我们每日现实的一部分时,我们就清楚地揭示了真实这个怪物。

乞求唯物主义创世说

说到道德行为的这种观点,似乎立刻就会有两种反对意见出现。第一,在现象现实的领域,这种道德行为难道不牵涉到对人们只能用康德的术语来表明的打破现象现实因果链的超现象的/本体的自由的干预?第二,关于安提戈涅的行为,安提戈涅怎么会那么肯定,她坚持要为她哥哥举行体面葬礼的行为不只是她的任性,而事实上是与它者一实体所坚持的观点重叠?这两种反对意见显然是以下这种同一批评意见的两个方面,即现象的和本体的事物之间、主体的决定和它者一实体的无条件召唤之间、我们对现象的/实验的干预和自由的本体行为之间存在着不合逻辑的短路。换言之,我们的一些行为只是有条件的、经验主义的;而不时地会有一些神奇地表明另一层面的行为发生。因此,在这两种情况中,答案都应该是要对称地颠倒,或者说重点的移置:两种反对意义都假设了某种给定的事物(我们的经验主义的、现象的现实;无条件的召唤),然后提出了这样一个问题,即人们如何才有把握冲破它——或与它相联接?

然而,我们需要抛弃的正是这种假设。我们需要提出的问题不是“我们如何才能冲出我们普通的现实?”而是“**这种**普通现实

真的存在吗”？同样，需要提出的问题不是“我们怎样才有把握接近本体的他者—实体？”而是“他者—实体真的存在吗？它真的在不断地给我们下命令吗”？“天真的”人们并不是那些认为我们能够摆脱普通现实的人，而是那些将现实假设为能够在本体论的意义上自足的人。

或者说，在有关必然性和自由之间的关系这个相似的问题上，“天真的”人们不是那些认为人类主体能够奇迹般地挣脱现实的因果链而自由行动的人，而是那些假定存在着完整的因果必然性链的人。如果从本体论的完全以合法形式建立的宇宙的意义上说，**“现实”是不存在的**，那会怎么样？也就是说，将自由认同于误认的人们所犯的错误是，在有关现实的问题上，他们悄悄地将标准的、前现代的“宇宙”观念（重新）介绍为积极的生存秩序：在这种完全以合法形式建立的积极的“存在链”中，当然没有自由主体的位置，因此，自由的范围只能被看作与存在的真正实在的事物的认识论的误认是共依的。结果，解释自由的地位的惟一办法只能是主张**“现实”本身的主体不完整性**：只有在现实的核心存在着本体缝隙时，“现实”才存在。只有这个缝隙才能解释先验自由这一神秘“事实”，才能解释事实上是“自发的”“自我推断”主体性，这种主体性的自发性不是对某些“客观”因果过程误认的结果，无论这个过程是多么复杂和混乱。

相对应的是，他者—实体也只不过是自由的深渊的实证，是它“具体化的”表现：说到底，惟一的实体是自由本身在其可怕的深渊里的行为。当然，支持他者—实体的命令的人会表示反对，说这个实体恰恰是无法表述的，从表述的领域来看，它是绝对的他者性。因此，他们所实现的已经是最低限度地将对表述的限制颠倒为对这种限制本身的表述：令表述失效的自由点又以无法表述的可怕的实体的假象得到表述……

在这个行为中，在这疯狂的时刻，主体假设他者—实体是不存在的，也就是说，假设自由的一切负担**不会受**他者的任何召唤**的影响**。行为包括对这种双重的不可能性/限制的接受：虽然我们经验的宇宙是不完全的，但这并不意味着还存在着**另一个**支撑宇宙的"真正"现实。虽然我们不能完全将我们自己融入现实，但是，地球上没有我们能够"真正感觉像家"的另一个他方。如果用这话来解释安提戈涅的行为，那就是说，她的行为（她坚持为她哥哥举行体面葬礼的行为）不仅在神秘的大他者的意志中找不到依据，而且在某种意义上甚至比任性更加狂暴：任性还假设，主体用任性的方式对待的现实世界是存在的，而安提戈涅的行为将她置于一个**无中生有的**现实的空隙中，一时悬置了定义（社会）现实的规则。

拉康赞同创世说，反对进化论的观点在今天看来比任何时候都更有意义。当然，这与道德多数派用生物学的伪科学创世说疯狂地反对达尔文主义无关。真正的问题在其他方面。最近，关于"人类的出现"有好几种不同但都十分流行的进化论论述，从道金斯或丹奈特式的新达尔文主义者（他们主张以人类出现为终结的宇宙进化的新世纪观点，即所谓的"有力的考古原则"），到更具哲学倾向的原始自负的现象学描述（这种观点认为主体性是出自原始感情）。尽管这些论述之间有着不可调和的差异，它们有什么共同之处呢？它们都**忘记了行为本身这个层面**——不可能出现新东西，不可能发生新事件；可以用已经存在的情况的结果来解释这一切，宇宙大厦的所有空隙都可以填平……

与这种本体闭合相对，拉康支持存在秩序并不能预先决定一切的可能性：不时地会有某种真实的新东西**无中生有地**冒出来（也就是说，正是从宇宙大厦的缝隙中冒出来）。因此，拉康认为，"缺失的一环"这个问题最终是一个伪问题："缺失的一环"可以填

补的空隙正是使真正的行为变得可能的否定性空隙。人们在对拉康的批判中也提到了“缺失的一环”这个伪问题。他们所用的幌子是拉康对主体性出现的论述不完整，这种论述不能说明主体性的主要范围，即主体对自我认识的原始的自我承认，而这种主体性的主要范围是无法从象征性的缺乏和/或空隙的形成过程中推论出来的。拉康的批评者们给他的论述补充了主体的原始自我开启，实际上他们是从他的大厦中抽去了一些东西——他们忘记的正是否定性的范围，新事物可以“无中生有地”从中冒出来……

这听起来也许是自相矛盾的，但**无中生有**是一个非常激进的**唯物主义**观点。当我们说上帝不单单是将一些创世之前已有的混乱东西变得有形，**无中生有地**创造了世界，这还不是真正的**无中生有**，因为上帝**已经存在了**。**无中生有**是指某种事物（如有意义的秩序）的相反的自相矛盾，而这种事物不知怎么奇迹般地从它之前的混乱中冒了出来。我们来以著名的希区柯克的轶事为例，那是有关他从未拍过的镜头：

> 我想安排一长段卡里·格兰特和一位工友（在一家福特工厂）在装配线旁行走时的对话。在他们身后，一辆汽车正在一点点地装配起来。最后，他们看见的从简单的螺帽螺栓装配起来的汽车装配好了，装满了汽油，等待开下装配线。他们相互对视了一下，说道，“这车太漂亮了！”然后，他们打开车门，一具尸体滚了出来。[11]

当那具尸体，一个多余的物体，“不知从什么地方”冒了出来，**这**就是**无中生有的创造**。**无中生有**出现的是“非物质的”纯粹的幽灵（他的第一个富有哲理的表述是斯多葛派的非物质事件[**幽灵**]理论）；这个幽灵没有掩盖任何东西，**只不过**是空虚感的假面具。

正是在这个意义上，行为是一种**无中生有**的干预。在拉康对**安提戈涅**的解读中有一个出人意料的特点通常不为人们所注意，因为那不是一个正面的特点，而是一种缺失。在他用精神分析法对**安提戈涅**所作的解读中，丝毫没有人们期望从“弗洛伊德式的人物”身上看到的痕迹——对安提戈涅的心理创伤、无意识的固恋、欲望和冲突的探讨，而这些可以“解释”她为什么要“无理智地”坚持为她哥哥举行体面的葬礼。虽然安提戈涅是俄狄浦斯的亲生女儿，但在拉康的解读中没有“俄狄浦斯情结”！拉康只不过是从她的**行为**，而不是从她的话语来分析她，完全把该剧看作一种“不受意志支配的”道德行为，人们绝对不要把这种道德行为解读成某种征兆，某种歇斯底里的表演。[112]

教皇对达赖喇嘛

不过，现在让我们回到一个更世俗的问题上来：今天，这种立场的“实际后果”是什么？在我完成我早期的一本用英文写作的著作准备出版时，出版商坚持要我按照粗劣的芝加哥手册样式编排所有的参考书目：在正文中只引用作者的姓、书的出版年月和页码，而把完整的参考书目按字母顺序排在书的最后。为了报复出版商，我把《圣经》的引言也按同样方式编排：在书后的书目目录中有“耶稣，基督(33)：《演讲和思想集》，马可、马太、路加和约翰编辑，耶路撒冷”条目，在正文中，有“关于邪恶观，也请见基督(33)中有趣的论述”。

出版商拒绝了这种编排，说我是对上帝低品位的亵渎。这表明他没有明白我的反论，即这种程序完全是基督教式的，是把基督——上帝本人——完全看作凡人，只不过是又一个人(作者)罢了，就好像他在两个普通的小偷之间被钉在了十字架上。从**悲剧**

到**假喜剧**有着某种过渡，而这正是基督教冒险精神的核心：基督根本不是一个有尊严的勇敢的主人形象。[113]

这也是为什么每一个虔诚的基督徒不但没有被冒犯，而且应该觉得爱德华·莫泽的《正确的〈圣经〉政治导读》之类的诙谐诗文天真无邪，滑稽有趣。[114]如果说这种可笑的小册子有什么问题的话，那就是它们有点过分依赖于标准的开篇程序，用《圣经》中一个著名的庄重的句子来开头，然后加上了彻头彻尾的当代特性，最终达到歪曲的目的（根据马克思那著名的讽刺，即在市场交换的实际生活中，法国革命如何保障了人权："自由、平等**和功利**"）：

> 虽然我穿行在死亡阴影的峡谷里，但我并不害怕邪恶，**因为"邪恶"与"善良"依据的只不过是排斥二元逻辑的思想概念**。[115]……他们开始用不同语言表达这些概念，**多亏了双语教育**，每个人都能用自己的语言听懂。

莫泽将"十诫"改写成"十荐"，使其达到了极致，我们来引用其中的两点就足以证明："你要记住安息日，**那样，到时你就可以完成购物**。""你不要滥用上帝的名义，**而是要充满热情，尤其是如果你是一个狂热的说唱艺术家**。"

问题是，这里所表达的讽刺性的夸张正是眼下所发生的事情：我们现在不是也同样在改写"十诫"吗？是因为某条戒律太严厉？让我们退回到西奈山的情景，重新改写"十诫"！"你不要通奸——**除非是出自真诚的感情，为了你深刻的自我实现**……"有一个例子是唐纳德·斯波托的《隐藏的耶稣》，一本带有新时代色彩的对基督教的"自由主义的"解读，在书中我们可以读到有关离婚的论述：

> 耶稣明确谴责了离婚和再婚……但是,耶稣并没有进一步说婚姻**不可**打破……他没有在他教导中的任何其他地方说到应该把一个人永远束缚在罪恶的后果上。他对待人的态度是解放,而不是立法……不言自明的是,事实上,有些婚姻确实会破裂,承诺被抛弃,诺言被打破,爱情被出卖。[116]

虽然这些话富有同情心,"很开明",但是,他们涉及到感情起伏和无条件的象征性承诺(正是在这种承诺不再得到直接的感情支持的时候,它应该坚持住)之间的致命的混乱:"你不能离婚——除非你的婚姻'事实上'破裂了,除非它成了不可忍受的、阻碍你实现人生价值的感情负担"——**简而言之,除非禁止离婚真正获得了它的真正意义**(谁会离婚呢,如果他/她的婚姻依然生气勃勃?)!这是将过去的责任完全归咎于后来的起反作用的改写,其中所消失的主要不是那些"确凿的事实",而是创伤性对抗的真实性。这种对抗在主体的精神系统中的结构作用永远是抵制其象征性的改写。

在这方面,一个标志性的人物是教皇约翰·保罗二世。甚至连那些尊敬教皇的道德立场的人们也常常在对他表示敬佩的同时认为,他过于保守,似乎到了不可救药的地步,甚至像是生活在中世纪,仍然坚持那些旧教义,与新时代的需求脱节。他们不禁要问,今天,人们怎么可能无视避孕、离婚、人工流产呢?这些难道不是我们生活中的事实吗?教皇怎么能剥夺被强奸而怀孕的修女的流产权呢(他剥夺了在波斯尼亚战争中被强奸而怀孕的修女的流产权)?人们即便在原则上反对流产,在这种极端的情况下,也应该灵活掌握原则,同意妥协,这难道还不清楚吗?现在人们应该明白了,为什么说达赖喇嘛更适合我们这个后现代的性自

由时代:他提出了一种不附带任何**具体**义务的模糊的感觉良好惟灵论。任何人,甚至连好莱坞最颓废的明星都能够接受他的观点,同时仍然继续着他们惟利是图的淫乱的生活方式……相比之下,教皇提醒我们,坚持正确的道德态度**是**要付出代价的——正是他这种顽固坚持"旧价值"的态度,他甚至在争论的观点似乎十分"明显"(如被强奸的修女的情况)的情况下仍然无视我们时代的"现实"需求的态度,使他成了一个权威的道德人物。

吴宇森对列维纳斯的批评:作为恋物的脸

让我们用结论的形式来澄清一下拉康和列维纳斯之间的不相容性。这里,我们要提到吴宇森的电影《变脸》(1997)。电影里,反恐警察(约翰·特拉沃尔塔扮演)和施虐狂极端恐怖分子(尼古拉斯·凯奇扮演)陷入了一场死亡游戏。当凯奇处于死亡般的休克时,警察们得知,在洛杉矶,一枚超强毒性定时炸弹正在越来越接近爆炸时间;但是,由于凯奇处于休克中,要得到有关炸弹的确切情况以避免灾难的惟一办法就是赢得凯奇的跛脚弟弟的信任。因此,警察想出了一个主意,用高科技医学将凯奇和特拉沃尔塔的脸皮揭下来,将特拉沃尔塔的脸皮保存在一种特制的透明液体里,然后将凯奇的脸皮移植到特拉沃尔塔的脸上——特拉沃尔塔将用凯奇的脸去赢得凯奇弟弟的信任,以避免一场灾难。

不幸的是,凯奇出人意料地从休克中醒了过来,从医院的病床上坐了起来,从镜子中看见了自己脸上裸露的鲜红的肉,以及浸泡在液体中的特拉沃尔塔的脸皮。猜猜看,发生了什么。凯奇与他的团伙取得了联系,他们占领了医院,强迫医生把特拉沃尔塔的脸皮植到凯奇的脸上,然后杀死了所有参与者,销毁了所有文件记录,这样,谁也不会知道他们俩交换了脸。现在,大恶棍凯

奇可以以超级警官特拉沃尔塔的身份自由地回到“正常的”社会生活中,而特拉沃尔塔被关进了警备森严的监狱,永远被看作大恶棍凯奇。但是,当凯奇(蒙着特拉沃尔塔的脸皮)接过特拉沃尔塔的工作,甚至他的家庭(包括与他妻子性交)时,特拉沃尔塔成功地逃脱了,当上了凯奇恐怖集团的头——他们发现自己扮演了对方的社会角色。

因此,我们是处在了**实现了的幻想的**幻觉世界里——“丢脸”这个通常表示道德耻辱的词在这里实现了它的字面意义:我们脸部的表层皮肤实际上成了我们的脸,一个可以交换,可以用别人的脸替代的面具。这里所失去的正是我们的身体的表层皮肤这个概念:我们带着可以替换的面具,在人造的可替换的面具下面不再是皮肤本身,而是可怕的裸露的血肉。“我”不再是人们能看见的那张脸,我的脸是可以脱去的面具。某种本体论空隙就这样产生了,戴维·林奇也常常巧妙地利用这种空隙:我们所感知的普通现实融解成了裸露的肉和可替换的面具组成的原始本体真实,就像特里·吉廉姆的电影《巴西》中的镜头那样,餐馆里的食物是由盘子上方镜框里刺激食欲的五颜六色的食物照片和盘子上毫无形状的黏液般的东西组成的。

首先,很明显,特拉沃尔塔和凯奇之间的较量正是拉康所称的镜子关系的完美表现:在与我的镜子重影的殊死搏斗中,我给他的每一击也是对我自己的打击,反之亦然,伤害我自己就是伤害我的敌人——难怪乎,好些场景都是主角之一面对镜中自己的影像,感到无法忍受,因为他所见到的是他的头号敌人的形象。在最后的冲突中,当特拉沃尔塔和凯奇发觉自己在一堵薄墙(墙的两面都有镜子)后面,墙那边就是对手时,这种叙事程序达到了一种更高的自反性讽刺的层次:他们拔出枪来,转向镜子,看见了自己的脸在镜中的形象,也就是说,看见了墙那边真正的敌人(因

为凯奇看见的脸——特拉沃尔塔的脸——是镜子后面那个人的真正的脸,反之亦然)。人们完全可以理解特拉沃尔塔在准备朝凯奇的脸上重重击过去时的犹豫不决,因为那张脸上的皮实际上是他自己的,击毁它就是击毁他自己的脸,就失去了重新夺回自己的脸的可能性……难怪乎,垂死的凯奇拼命地要毁坏自己的脸,因为他知道这样他就可以使特拉沃尔塔无法重新得到他自己的脸。

这种镜子关系发生在真实(裸露的肉)和想象(我们戴的可替换面具)的相互作用的层面上。但是,这种镜子关系并不是有关这部电影的全部真相;为了弄清楚第三个象征性层面的痕迹,我们首先应该把换脸放在这样一个明显的事实背景下来解读,即说到他们在银幕上的形象,特拉沃尔塔更接近凯奇的性格("邪恶的"、玩世不恭的施虐狂),而常常扮演主动、强悍,但不失温柔、富有同情心的角色的凯奇更适合特拉沃尔塔在电影中的"真正的"性格。难怪当两人调换脸的时候,观众把这种交换看作恢复了事物的真实状态,是合乎道理的:特拉沃尔塔像那个施虐狂大恶棍一样言行举止时,他的表演格外令人信服,而凯奇在扮演那个诚实的警察,竭力想使他的家人相信他是谁时,他的表演也同样令人信服。

在这里,我们所看见的是面具的象征性功效:仿佛面具和"真正的脸"的关系颠倒过来了,仿佛特拉沃尔塔和凯奇的"真正的脸"已经成了面具,压迫着他们的真实性格,以致只有换上对方的脸,主体才能自由地表达"真实的自我"。与这种背景相对的是,在影片的结尾,情况似乎恢复了正常,人人都回复到自己真实的脸(甚至连特拉沃尔塔那十几岁的,在电影中像朋克摇滚乐手那样将自己的脸涂抹得花里胡哨的女儿也不再化妆或尖声大叫,露出了自己的"自然"面目)。这种结尾比它表面上看起来的似乎更

加模棱两可:特拉沃尔塔重新恢复自己真实面目的努力表现的不完全是回复到他真实的自我,而是他以一种压抑状态恳求控制所谓的他人格中的阴暗面。

或者说,他人格中的这一面真的那么阴暗吗?电影中最精彩的镜头之一是,换上了特拉沃尔塔的脸的凯奇遇到了他的敌人的女儿,他没有作出原来的特拉沃尔塔那样的严厉父亲的举动,而几乎是在与她调情,并主动给她香烟抽。我们从中看到的难道不是另一种父女关系,在这种关系中,父亲脱去了威严的家长权威的面具,对自己女儿的生活方式表现出了某种理解?也许这一事实可以解释电影中最惨烈的镜头之一。在那个镜头中,凯奇和特拉沃尔塔在特拉沃尔塔女儿(她手中握着一枝枪)面前进行搏斗。女儿面临的是格洛克·马克斯困境("你相信哪一个,你的眼睛还是我的话?"):她在相信她的眼睛(眼睛告诉她戴着她父亲脸的人是她父亲)和相信话语(她真正的父亲告诉她他的真实身份的绝望恳求)之间左右为难。意味深长的是,她作出了错误的决定,选择了相信"她的眼睛",朝她父亲开枪,击伤了他的胳膊。这个决定真的错了吗?也就是说,她真的只是她眼睛所看到的虚假证据的受害者吗?她要是有意选择了那个比她真正的、严厉霸道的父亲更像家长的人会怎么样?

因此,在为了重新获得自己"真实的脸"所作的努力中,特拉沃尔塔这个角色想尽力避开的是这样一个事实,即我们的脸生来就是一个具有欺骗性的诱饵,没有一张脸是我们"真实的脸"——说到底,掩盖在面具下的主体的"真实的脸"只不过是无形的、剥去了皮的、裸露的鲜红的肉。保证我们身份真实性的不是我们的脸,而是始终受到脸的诱饵威胁的易碎的象征性身份。人们应该从这一点出发来理解列维纳斯的这一重要观点,即把与他人的脸的相遇看作事物本质的显露,是真相出现前发生的事:

> 为了探寻真相，我已经与一张能够保证其真实性的脸建立了联系，这张脸的本质本身就是一种名誉。作为话语符号交流的每一种语言所指的已经是这种原始的名誉……欺骗或真实已经是脸的绝对可靠性的先决条件。[117]

我们在阅读这段话的时候应该想到拉康的“大他者”的循环论证的、自我参照的特点，以及我们的存在的象征性“实质”。有关这一点，唐纳德·戴维森用“整体论”所作的论述也许最为精辟。他说，“我们可以用来证明一种信念的惟一证据是其他的信念……既然没有哪一种信念可以自我证明，因此，任何信念都无法为其他信念提供基础。”[118]循环论决不是象征性秩序的“致命瑕疵”，而是它有效运行的必备条件。因此，列维纳斯所说的一张脸能够保证其真实性是指脸可以作为非语言参照点，而这个参照点可以使我们打破象征性秩序的恶性循环，使它具有永久的基础和“绝对的可靠性”。因此，脸是最终的**迷恋物**，是填补（搅乱）大他者的“阉割”（不一致、缺乏）的物体，是其循环性的深渊。[119]

从另一个角度来看，这种迷恋——说得更确切些，迷恋者的否认——在我们日常谈到他人的脸时也看得出来。这种否认主要不是指肉这一明显的现实（“我非常清楚在脸的下面是肉、骨头和血，但是，我仍然把脸看作是通向神秘的灵魂深处的窗户。”），而是从更加基本的角度把它看作另一物的深渊/空虚：**人的脸使我们邻居可怕的基本现实恶化**。只要被称作“符号的主体”的空虚与他者的不一致（缺乏）密切相关，主体和脸就是对立的：遇到他人的脸这一经历并不是看到了他人的主体性深渊——拥有这种经历的惟一办法是全面地**损伤外貌**，从扭曲脸的抽搐或做鬼脸（在这个意义上，拉康认为真实是“现实的鬼脸”），到像《变脸》中

从道德上和身体上丢失脸面这样极端的情况。[120]

杰瑞·路易斯的电影中最重要的时刻也许是发生在他所扮演的白痴被迫得知他的行为所导致的混乱的时刻。在这个时刻,他周围的人都瞪眼看着他,使他无法忍受他们的注视,他便开始他那特有的做鬼脸的样子,十分可笑地扭曲他的脸部表情,同时双手不停地扭动,眼珠子滴溜溜地转动。感到害羞的主体想竭力使自己不被人注意,从人们的视野中**消失**,同时,也想努力作出一副使周围的人更能接受的新面孔。**这**就是最纯粹的主观性。

所以,这种"丢脸"的经历有什么可感到羞耻的呢?按照萨特的标准说法,就"本身而言",主体为"自己"、为他肉体身份的愚蠢的真实感到羞耻:**那**泛着恶臭的身体、长长的指甲,还有浑身粪便的人真的是我吗?简而言之,"羞耻"指的是这样一个事实,即"精神"是与惰性的粗俗的身体现实直接相关的——这就是为什么说在公共场所大小便是可耻行为的原因。然而,拉康的反论是,根据定义,羞耻是指**幻想**。乔尔乔·阿甘本强调说,羞耻不只是一种被动性,而是主动**假设的**被动性:如果我是被强奸的,那我就没什么可感到羞耻的;但是,如果我喜欢被强奸,那我就应该感到羞耻。[121]因此,主动假设的被动性的意思是,用拉康的话来说,在自己所陷入的被动局面中获得**享受**。既然**享受**的坐标最终是指固有幻想的坐标,也就是陷入被动地位(如弗洛伊德似的"我父亲在打我")时(获得的享受)的幻想,那么,使主体蒙羞的就不是他是如何仅仅被当作肉体置于被动地位这一事实。只有当社会现实中的这种被动地位触及到(被否认的亲密的)**幻想**时,羞耻才会出现。

让我们以两个女人的情况为例。一个思想解放、充满自信、积极主动;另一个在心里白日做梦般地想象着自己受到了丈夫的虐待,甚至遭到了强奸。这里的问题是,如果两人都遭到了强奸,那么,强奸对第二个女人造成的创伤会大得多,**因为强奸使"她梦**

想的东西"在外部社会现实中得以实现。为什么?有一道鸿沟永远都将主体存在的幻觉核心与他或她的象征性/想象的身份的更加"表面的"模式分割开来——我永远都不可能(在象征性结合的意义上)完全假定我的存在的幻觉核心:我与这种幻觉核心靠得过近时,就会出现主体的**性功能丧失恐怖**:主体就会失去他/她的象征性一致性,就会解体。我的存在的幻觉核心被迫体现在社会现实中也许是最糟糕的、最羞辱人的暴力,这种暴力将我暴露在令人无法忍受的羞耻面前,破坏了我的身份的基础。

现在,我们可以清楚地看到,精神分析与保护人类脸面尊严相距甚远。精神分析法难道不是(对于代表大他者的精神分析家来说)公开某人最私密的幻想的经历,从而也是最根本意义上的**丢脸**经历吗?

5 文化研究真的是集权主义的？

在本章中，读者将看到当今学术界里文化研究者及其主张第三文化的反对者们之间的激烈斗争。那些反对者们指责文化研究支持者们的"集权主义的"思维框架。

热烈争论的话题

如今，如果让一个普通的知识分子简要地告诉我们弗洛伊德的《释梦》讲的是什么，他也许会说：对弗洛伊德来说，梦是做梦者在幻觉中实现其受压抑的潜意识欲望，一般来说，这种欲望具有性的本质。好，让我们记住这个定义，来看看《释梦》的开头。在书的一开头，弗洛伊德就详细描述了他自己做的一个有关"厄玛注射"的梦——我们有理由相信弗洛伊德知道自己在做什么，并且非常谨慎地选择了一个合适的例子来介绍他有关梦的理论。但是，正是在这里，我们遇到了第一个十分令人惊讶的情况：弗洛伊德对这个梦的解释不能不使我们想起过去苏联埃里温电台播出的一则笑话（"拉宾诺维奇在国家博彩中赢得了一辆新汽车？"

"原则上说，是的——他是中奖了。只不过那不是一辆汽车，而是一辆自行车，不是新的，而是旧的，而且他不是赢得了，而是被偷走了！"）梦是做梦者潜意识中性欲望的实现吗？从理论上说，是的。只不过弗洛伊德所选择的用来阐释他的梦理论的梦中欲望既不具有性的本质，也不是潜意识的，更糟糕的是，那不是他自己的梦……

那个梦是以弗洛伊德和他的病人厄玛之间的对话开始的，说的是由于她被注射了感染过的针剂而未能得到治愈；在对话的过程中，弗洛伊德和她越靠越近，伸手摸着她的脸，朝她的口腔深处看去，看见了她嘴里可怕的鲜红的肉。在描写到这一令人难以忍受的可怕情景时，梦的口吻发生了变化，那可怕的情景突然变得富有了喜剧色彩：三个医生（他们都是弗洛伊德的朋友）出现了，他们用滑稽可笑的伪职业行话列举了许多（同时也是相互抵触的）原因，说明为什么厄玛因注射被感染的针剂而中毒不是别人的过错（没有注射针剂，针剂是干净的……）。因此，梦中的欲望，梦中所说出的"潜在思想"，既没有性的本质，也不是潜意识的，而是弗洛伊德（完全有意识地）希望忘掉他没能治愈厄玛的病的责任。这与梦中的欲望具有性和潜意识本质这一观点能吻合吗？

在此，有必要讲一下关键的区别：梦中的潜意识欲望**不是**被移置/转换成具有梦的明白无误特征的梦的潜在思想，而是通过扭曲潜在思想将自己写成梦的具有明白无误特征的潜意识欲望。那就是做梦的自相矛盾之处：我们想抛弃我们清楚意识到的某种紧迫但又恼人的思想，因此，我们就将它歪曲，把它转换成梦的象形文字——然而，正是通过对梦—思想的这种歪曲，**另一种**更加根本的欲望将它自己写进了梦里，**这种**欲望具有潜意识和性的本质。在"厄玛注射"这个例子中，弗洛伊德本人提供了一些有关潜意识欲望的线索：他把自己看作想占有出现在梦中的女人的"原

生父亲”。

人们在比较对同一事件所作的不同论述时,标准的程序是重点看它们有什么共同之处,这种共同核心被认为是“客观的现实”,而描述中的差异被认为是扭曲的主观偏见的结果。例如,有三个目击证人,第一个报告说,在黄昏中走进房间的是一个年轻人,第二个说那是个年轻女子,第三个说他看见的是一个年轻人,但不能确定那人的性别。在这种情况下,我们往往会得出结论说,确实有一个年轻人走进了房间,但是,三人说法的不一致(是男性还是女性)是由他们对性别特征、不同的服饰标志等的期望差异所决定的。在释梦过程中遇到卡壳情况时,弗洛伊德所提议的处理方法正好是一种相反的程序:精神分析家应该叫病人一遍又一遍地重复他的梦,这样,他就能获得关键的因素,即梦的含义的线索,但不是从重复叙述中的相同内容中获得,而是从这些叙述中的**不同**特征中获得——是各次重复叙述中那些细小的变化、差异、省略和不一致指明了梦的规范叙述所压抑的真正的核心。在这儿,我们再次碰到了现实与真实之间的差别这个问题:无数次叙述中的相同之处和重叠的特征表示的是“实际发生的事情”的现实,而“无关紧要的”省略或添加的细节则指的是梦的真实。

从更广泛的意义上来说,这一重要区别也揭示了标准的后现代主义对马克思主义的“经济本质主义”的指责的缺陷。这种指责难道不是与以下这个论点紧密相关吗?即弗洛伊德是一个“泛性论者”,也就是说,他是一个“性本质主义者”,把一切欲望都看作是性欲望。这两种情况的答案是相同的。弗洛伊德关于梦的潜在思想(一般来说那**与性无关**)和**与性有关**的潜意识欲望之间的差别,正好与马克思主义关于占主导地位的社会生活机构(一般来说**不是**经济)和“最终”决定社会生活的(经济)机构之间的差别相呼应。因此,性/经济的“决定性作用”和占主导地位的机构的变化之间并不

存在着紧张关系：前者直接用多种因素决定着后者。

这里的潜在逻辑就是黑格尔的“对立决定论”逻辑：经济既是属又是自身的种之一，就像对于弗洛伊德来说，性是属又是其种之一(有些**梦**会表现直接的性欲望)。说到底，或者用基本的哲学术语来说，在**这两种**情况下，我们所谈论的难道不是一个**既唯物**(认为性和/或经济是根本的决定性因素)**又辩证的**(反对把性和/或经济的恋物转换成直接的决定性因素)结论吗？辩证唯物主义所存在的问题使我们面对着可以说是整个哲学史上最大的悖论：虽然按照斯大林主义的解释，辩证唯物主义堕落成了一个空洞的毫无哲学价值的思想大厦，但在某种质朴的意义上，它绝对是**真实的**。人们不是将“唯物主义”(对唯心主义的解决方法的拒绝)和“辩证法”(能够完全解释某种现象的最广意义上的方法，这种现象打破了常识性的现实主义，从量子物理学到语言的自相矛盾)作为一个整体来思考，以维持当代的“后形而上学”哲学的吗？

现在，我们再回到弗洛伊德对梦的解释：梦的终极意义是什么？如我们前面所见，弗洛伊德本人主要说的是梦—思想，说的是他“表面的”(完全有意识的)忘掉他没有治好厄玛的病的责任的希望；用拉康的话来说，这种希望显然属于**想象**的范畴。此外，弗洛伊德还提供了一些有关那个梦的**真实性**的线索：那个梦的潜意识欲望就是，作为“原生父亲”的弗洛伊德本人希望占有出现在梦中的三个女人。在拉康早期的《讲座 II》中，他建议人们从纯**象征性的**角度来解读这个梦：这个梦的终极意义只不过是说，**这个梦是有意义的**，有一个保证意义存在和一致性的(三甲胺)公式。[122]

然而，这个梦还有一个令人费解之处：梦实现的到底是**谁的**愿望？最近出版的一些文献资料[123]清楚地表明，那个梦真实的要点是希望解除福里斯(弗洛伊德的密友和合作者，对于弗洛伊德来说，他当时是“应该了解情况的主体”，是他传播**自己思想的**客

体)的责任和内疚，因为是福里斯做坏了厄玛的鼻子手术，梦中的希望不是为做梦者(弗洛伊德本人)而是为做梦者的大他者开脱责任，要表明大他者对手术失败没有责任，他并不缺乏医学知识，简而言之，皇帝不是裸体的。是的，梦的确实现了弗洛伊德的愿望，但是，只不过他的愿望已经是大他者(福里斯)的愿望。简而言之，梦中实现的愿望是一个**转移了的**愿望。

为了全面了解《释梦》，我们还应该谈一谈另一个复杂的问题，即我们为什么会做梦？弗洛伊德的回答简单得具有欺骗性：梦的最终功能是使做梦者能够延长睡眠。人们对此的解释是，它通常只对我们即将醒来或外部干扰(如吵声)可能吵醒我们时做的梦有影响。在这种情况下，睡眠者(以梦的形式)迅速想象出包含这种外部刺激的情景，从而得以稍稍延长睡眠；当外部信号变得太强烈时，他就醒了。

但是，事情真的那么简单吗？《释梦》中还有一个关于醒来的梦：一位夜里在他儿子的棺材旁守灵的父亲因疲惫不堪而睡着了，他梦见儿子浑身是火朝他走来，用恐惧的声音指责他说，“父亲，你没看见我身上的火吗？”不一会儿，那父亲就醒了，发现由于一根蜡烛倒了，他儿子的裹尸布真的着火了——他睡着时闻到的烟味被融进了他看见儿子身上着火的梦里，延长了他的睡眠。那么，是不是说，因为外部刺激(烟味)太强，梦境已经无法容纳，所以父亲就醒来了？难道不是正好相反？父亲为了延长睡眠，为了避免不愉快的醒的状态，首先构建了一个梦；但是，他在梦中看到的情形——浑身着火的儿子、儿子指责他的令人毛骨悚然的话语——比外部现实更加令人难以忍受，于是，他就醒了过来，逃进了外部现实。为什么？**为了继续做梦**，为了避免他因儿子的痛苦死亡而感到的内疚带来的无法忍受的创伤。

为了彻底体会这种悖论的影响，我们应该将这个梦与有关厄

玛注射的梦作个比较。这两个梦中都有令人痛苦的情景(厄玛喉咙处裸露的肉;浑身着火的儿子);但是,在第二个梦中,做梦者梦见浑身着火的儿子时就醒来了,而在第一个梦中,那种恐怖景象却被愚蠢的专业托词所替代。这种比较为我们提供了解读弗洛伊德的梦理论的关键:在第二个梦中,父亲的醒来(为了逃脱梦中的恐惧,父亲醒来回到现实中)与第一个梦突然变成喜剧,变成三个可笑的医生之间的交流的作用是相同的,也就是说,**我们的现实结构与这种愚蠢的交流完全一样,这种交流使我们能够避免与真实的创伤相遇**。

阿多诺说,纳粹那著名的格言“德国,觉醒吧!”所表达的正好是相反的意思:如果你服从召唤,你就可以得到允许继续睡觉和做梦(即可以避免与社会敌意的真实性相冲突)。因此,在某种意义上,我们在梦中遇到的创伤**比(外部社会)现实本身更加真实**。普里默·莱维写过一首著名的诗,详细描述了集中营生活的痛苦记忆。第一节描述的是他在集中营里,睡着了,做了许多梦,梦见回家,吃东西,向亲戚叙述他的经历,突然间,他被波兰警察残暴的叫声惊醒了:“起来! 起来!”第二节描写的是战争结束,获得解放后,他在家中坐在桌旁,用了一顿美餐,在向家人讲述他的故事,突然间,那喊声在他脑子里剧烈响起:“起来!”

当然,在这两节诗行里,梦和现实关系的颠倒非常重要:两节诗的内容在形式上是一样的——坐在家里吃着东西,讲述着自己的经历的愉快情景突然被“起来!”这一命令打断;但是,在第一节里,美梦被“起来”的命令这一现实残酷地打断了,而在第二节里,愉快的社会现实是被幻觉般的(或者说,想象的)残酷命令打断的。这种颠倒表明了**重现的强迫命令**令人费解:主体为什么会继续受到“起来!”这一可恶而残酷的命令的干扰? 为什么这个命令会持续不断地重复? 如果在第一种情况中仅仅是因为干扰梦的

外部现实的侵入,那么,在第二种情况中,就是因为干扰社会现实的平稳运行的创伤性真实的侵入。在弗洛伊德的第二个梦的稍稍变化了的情景中,人们很容易就会把它想象成一个大屠杀幸存者的梦,由于他没能使儿子免遭被送进焚化炉的厄运,因此,儿子死后仍在缠扰着他,指责他"**爸爸,你为什么不阻止他们把我烧掉**"?

因此,我们在这里所看到的弗洛伊德完全不像维多利亚时代性观念受到压抑的人们,他的时刻也许只有在今天我们这个"壮观的社会"才到来,因为我们每天所经历的现实是一个越来越拟人化的谎言。只要回想一下我们中的有些人在网络世界上玩的互动游戏就够了。通常情况下,在那些游戏中,一个神经质的弱者把自己想象成一个具有侵略性的男子汉(或者说,把自己当作屏幕上的那个人),痛打其他男人,疯狂地享受女人的肉体。如果说这个弱者是为了逃避他乏味的现实生活而藏身于网络世界的白日梦中,那就过于简单了。如果我们在网络世界玩的游戏比我们假设的更严肃又会怎么样?如果我在这些游戏中表达的是我个性中具有侵略性的任性的本质(由于道德—社会的约束,我在与他人的现实生活交往中无法表现出这种本质)又会怎么样?在这种情况下,我在网络世界的白日梦中所表现出来的难道不比"现实更真实",不比我在与现实生活中的同伴交往时所扮演的角色更接近于我的个性的真实本质?正因为我知道网络世界"只是一场游戏",我才能在那儿表现出我在"真实的"主体间交往中永远无法承认的东西。如拉康所说,正是在这个意义上,真相具有了虚构的结构:以梦的形式,甚至白日梦的形式出现的东西有时候是隐藏的真相,社会现实本身就是建立于受压抑的隐藏的真相上。这就是《释梦》最大的意义所在:现实是为那些无法做梦的人存在的。

两种真实

由于我们现在是生活在一个科学话语占主导地位的世界，就出现了这样一个重要问题：弗洛伊德真实与科学真实有什么关联？在安德鲁·尼科尔的未来派惊险小说《加塔卡》(1998)中，伊桑·霍克和乌玛·瑟曼用来证明他们爱情的方法是扔掉了对方送来供化验，以确定各自遗传特性的头发。在这个未来主义的社会里，权威(通往特权精英阶级之路)是通过对新生儿的遗传基因分析"客观地"建立起来的——象征性权威不再存在；权威直接根植于基因组的真实性中。因此，《加塔卡》只不过是推断出了今天已经开创的这样一个前景，即社会权威和权力的合法性直接来源于遗传密码的真实性：

> 通过消除以权力和文化为基础的人为的不平等形式，(社会平等计划)终将在以遗传密码为基础的新的等级制中使不平等的自然形式比任何时候都显得更为突出和具体化。[121]

面对这种前景，只强调以下这一点是不够的，即艾迪纳·巴里巴所说的**平等民主原则**与人类个体的遗传—生物相似性无关，而是旨在基本上实现以参与者**身份**出现的主体在象征性空间里的平等。《加塔卡》使我们面临的困境是：接受某些局限性，不去全面地观察我们的基因组，不去完全适应环境，是保持人类尊严的惟一办法；这种办法是表示"我不想知道你的客观真实性，我接受的是真实的你……"吗？我们这样是不是又回到了那个著名的保守主义的智慧，即保持人类自由和道德尊严的惟一办法是控制我们

的认知能力,不去过深地探究事物的本质?

当今的科学似乎为我们指明了一条走出这个困境的道路:当代认知主义不是常常提出一些了解不同形式的古代和现代哲学的人们耳熟能详的论点吗?从佛教的四大皆空论,到德国唯心主义的构成主体的自反性,到海德格尔的"在世的存在",或解构主义的**延异**。这里有一种填补空白的诱惑,要么将哲学降低为一种科学,申明使人们适应环境的现代认知主义能够"实现"哲学的洞察力,并将洞察力转变为可接受的科学形式,要么相反,说有了这些洞察力,后现代科学可以摆脱"笛卡尔范式",到达可信的哲学思想层面。如今,科学和哲学之间的这种短路以多种面貌出现:海德格尔的认知主义、认知主义的佛教、东方思想与量子物理学的结合、解构主义的进化论。让我们来简要地看看两种主要的论点。

解构主义进化论

在最近流行的对达尔文的解读(从古尔德到道金斯到丹奈特)和德里达的解构主义之间有着明显的相似之处。达尔文主义奉行的不是一种"解构"吗?这不仅仅表现在自然目的论方面,而且还表现在这样一个观点上,即自然是一个井然有序的积极的物种体系。严格的达尔文的"适应"论声称的不正是,**严格地说,生物不是直接"适应"**,目的论意义上的"适应"是不存在的。遗传基因可能会发生变化,其中一些变化会使某些生物在本身不断发生变化并以复杂形式表现出来的环境中更好地生存下来(稳定的环境中不存在线形适应:环境中的某些因素发生意想不到的变化时,因此而阻碍完全"适应"的某个特点就会变得对生物的存活十分重要)。因此,达尔文主义实际上是德里达所说的**延异**或弗洛伊德所说的**后天发育的先导**:以前,偶然的、无意义的遗传基因变

化可以追溯，或如格劳尔德所说的那样，一直被认为是生存所必需的。

换言之，达尔文所提出的理论是一种解释的模式，说明似乎包括有序的目的论经济（动物的行为是“为了……”）在内的事物的状态实际上是一系列无意义变化的结果——这里的暂时性是将变为现实的暂时性，也就是说，“适应”始终是，而且按其定义也是“将变为现实”的东西。目的论的和有意义的秩序可以来自偶然的和无意义的变化这一令人费解的论点难道不也是解构论的核心吗？因此，人们实际上可以说，达尔文主义（当然是就其真正的根本的特征而论，而不是通俗化的进化论）解构的不仅仅是目的论或神对自然的干预，而且也是自然是稳定的积极秩序这一观点。这就使得解构主义者对达尔文主义的沉默、不去“挪用”达尔文主义变得更加令人费解。

在《意识阐释》中，丹奈特这位认知主义的进化论的支持者（毫无疑问，这是具有讽刺意味的，但是，仍然暗含着严肃的目的）承认，他的关于人类思想的“混乱”理论与文化研究的解构主义很相似：

> 想想看，当我发现在我将自己有关（自我是叙述引力的中心）的观点以书的形式正式出版前，大卫·洛奇就已经在他的小说《美好的世界》中对此进行了讽刺时，我是怎样一种复杂的心情。那显然是解构主义者们争论的一个热门话题。[125]

此外，整个网络空间学派的理论家们（最著名的要数谢里·特克尔）主张这样一种观点，即网络世界现象使解构主义的“失去中心的主体”成为了我们日常经历中的现实：人们应该支持将特殊的

自我“分散成”许多相互竞争的力量、一种“集体思想”、在网络世界中起作用的没有全球协调中心的多元化自我形象，割断它与病理性创伤的联系——在虚拟世界里，游戏能使我发现“我”的一些新面貌，许多变化的身份，许多没有“真正的”人躲藏其后的面具，从而得以体验产生自我的思想机制以及产生/建构过程中内在的狂暴和武断……

但是，我们必须避免的诱惑正是这样一种草率的结论，即丹奈特是一个披着经验主义羊皮的解构主义的狼：丹奈特用自然环境解释意识的进化论思想与解构主义用“后超验主义”研究哲学话语的（不）可能性条件之间始终存在着一道鸿沟。如德里达在“白色神话学”中有力地论证的那样，光说“所有的概念都是隐喻”、纯粹的认识论方法是不存在的，因为连接抽象概念和日常隐喻的纽带是不可少的，是不够的。

首先，问题不单单是“所有的概念都是隐喻”，而且概念和隐喻之间的差别总是极少具有隐喻意义，只是依赖于某种隐喻。更重要的是一种完全相反的结论：把概念贬为一串隐喻本身就已经必须依赖某种概念和隐喻之间的差别所暗含的**哲学和概念**的限定。也就是说，正相反，它试图破坏。[126]因此，我们就永远陷入了一种恶性循环之中。不错，我们是不可能采取不受天真的日常生活态度和观念影响的哲学立场，但是，尽管那是**不可能的**，这种哲学立场同时也是**不可避免的**。在谈到著名的历史决定论时，德里达也作了同样的论述。他说，亚里斯多德关于十种生存模式的本体论全都是希腊语法的结果/表述。问题是，**把本体论（本体范畴）贬为语法的结果是预先假定了某种观点（范畴限定），即语法和本已是形而上学—希腊语的本体论概念之间的关系。**[127]

我们必须始终记住这种德里达似的微妙立场，他据此避免了天真的现实主义和直接的哲学基础主义这两个错误。虽然我们

的经历**不可能**有“哲学基础”，但它是**必需的**；虽然我们所认知的、理解的和表述的当然是由事先理解的范围、由多种因素决定的，但是，这个范围最终仍然是不可突破的。因此，德里达是一个后先验主义者，他在寻找哲学话语本身可能产生的条件。如果我们没有看到德里达**从内部破坏**哲学话语的方法的话，我们就把“解构主义”仅仅看作是又一个天真的历史决定论的相对论。因此，德里达的立场正好与福柯的立场相反。有人对福柯提出批评，说他没有在他的理论框架中对他论述时所采取的立场的可能性作出说明。他在对这一批评作出反驳时轻松地说道，“我对这类问题毫不关心，它们属于警察话语，他们用那些档案来建构主体的身份！”[128]换言之，解构主义带来的根本教训似乎是，人们无法无限地推迟**本体论**问题的讨论。德里达的观点中所表现出来的明显征兆是，他在两种观念之间摇摆不定。一种是超内省观念，它事先遣责“事物的本来面目”这个问题，并在哲学家 B 对哲学家 A 的前后不一致的解读这个问题上限定自己只作出第三层面的解构主义评论；另一种是直接的“本体论”观念，认为延异和踪迹决定了所有生物的结构，因此已经在动物本性中起作用。我们不要忽略了这两个观念之间相互矛盾的内在联系：使我们永远无法直接掌握我们目标客体的特征（我们对目标客体的掌握始终受到没有中心的他者性的折射和“调解”），也就是将我们与宇宙的基本原始本体结构相连接的特征。

因此，解构主义包含两个禁止：禁止“天真的”经验主义方法（“让我们仔细地审视一下我们所谈论的材料，然后对它作出概括性的假设……”），禁止对宇宙的起源和结构作出全面的、非历史的、形而上学的论点。这两个禁止对解构主义作出了清晰而明确的定义，并表明它们是起源于康德的先验主义哲学：康德的哲学革命的特征不也是这两个禁止吗？一方面，现实是由先验主义构

成的这个观点意味着直接通往现实的天真的经验主义道路的丧失;另一方面,它意味着禁止形而上学,即禁止为整个宇宙提供本体结构的总体世界观。换言之,人们应该始终记住,康德决不是简单地表达了对(先验)主体的构成力的信念,而是引入了先验特点的观点,目的是为了解答人类存在这个根本的、不可逾越的**僵局**:人在强迫自己努力实现真理、全面而必要的认知这一普遍观点,但是,他同时又永远也无法达到这一观点。

认知主义的佛教

对精神的认知主义方法和佛教思想的支持者们最近结成了联盟,其目的不是使哲学适应新环境,而是相反:为了(重新)获得古代智慧而使用认知主义的成果。这种联盟的结果是否更好些?当代认知主义对个体的、稳定的、自我同一的自我的否定——即人类思想是多重力量聚集的混乱场所的观点,某些作者(尤其像弗朗西斯科·瓦雷拉[129])将这种观点与佛教的自我否定联系在一起,认为那是我们思想活动的永恒实质——似乎在它对本质性的自我概念的批判性摒弃中很有说服力。

认知主义者和新佛教学者立论的悖论是我们共同经验之间的差别。它自然是要依靠和/或牵涉到对某种自我概念的参照,把这种概念看作是"有"感情、意志力等的基础物质,这些思维状况和行为会对这些基础物质"产生作用"。另一种现象是甚至在欧洲,至少是从休谟开始就众所周知的一个事实,即无论我们多么深入多么仔细地搜寻我们的自我经历,我们所遇到的只是转瞬即逝、难以表述的思想活动,而不是自我——也就是说,这些活动可归因于它的一个实质。认知主义者和佛教学者得出的结论当然就是,自我概念是人类本性中固有的认识论(对于佛教来说,是道德认识论)错误的结果:需要做的就是抛弃这个给人错觉的概

念，完全承认自我的不存在，“我”只不过是一串没有根基的难以表述的异质的（思想）活动。

但是，这种结论真的是不可避免的吗？瓦雷拉也拒绝接受康德自我——纯粹的知觉主体——的概念。康德把自我看作我们的经验体验中不存在的超验主体。不过，人们应该看到无自我的/无私的精神活动或集成体和等同于虚空、缺乏实质的主体之间的差别。如果从没有自我表现或自我积极的观点到没有自我这个结论的转变太快会怎么样？如果自我就是“风暴中的我”、是难以表述的思想活动的旋风中心的虚空会怎么样？这种虚空就像生物学中的空泡，是思想活动围绕它运行的虚空，是自身并无意义、并无实质性肯定身份的虚空，但是，它仍然可以作为不可代表的参照点，作为精神事件归属的“我”。用拉康的话来说，人们必须将作为行为和其他想象的、象征性身份证明的模式，将作为“自我形象”，作为自我意识的“自我”同纯粹否定的空白点以及“受禁止的”主体区分开来。瓦雷拉本人的观点就很接近这一点。他对以下三者作了区别：1）**以**一系列精神和身体**形式**出现的自我；这些形式在时间的长河中具有一定程度的因果一致性和完整性；2）**作为**主体**身份**（“以自我为中心的自我”）隐藏的实质性核心的大写的自我；3）人类了解/掌握自我和某种坚实基础的渴望。但是，按照拉康的观点，这种“无止境的渴望”不就是**主体自己**吗？不就是虚无缥缈的主体性吗？

新佛教主义者对从认知主义的角度支持“思想界”观点的人所作的批评是合理的。那种观点赞同我们的科学认知（这种认知告诉我们，自我和自由意志是不存在的）和日常经验之间难以恢复的分裂。而在日常经验中，不假设一个被赋予了自由意志的一贯的自我，我们简直就无法运行。这样，认知主义者就宣告他们自己采取了一种虚无主义态度，赞同他们自己知道是错误的信念

的错误。新佛教主义的努力是想通过把实质性自我不存在这个观点转换成我们人类的日常经验(这是佛教打坐的终极意义)来填补这个分裂。

杰肯道夫是努力用认知主义来解释意识的最后作者之一。他认为人类的觉悟—意识来自这样一个事实,即我们确实不知道非精神的过程(只有当意识的生物—有机起源仍然难以理解时意识才存在)是如何产生觉悟—意识的。[130]他的这个观点与康德的观点十分接近,认为只要我仍然无法理解"会思考的我或他或它(实体)",自我意识才存在,我才会思想。瓦雷拉提出反论,认为杰肯道夫的推论是混乱的(我们所不知道的过程不是我们人类日常经验的一部分,而是完全在那之外的,是由认知主义的科学实践假设为实在性的[131]),因此,没有说中要害:不能实现实质性—自然的自我(或者说,不能实现我的自我的实质性—自然的基础)是我们日常的非科学经验的一部分,它是以我们最终没能在我们的经验中发现可以直接成为我们自我的积极成分的面貌出现的(休谟已经系统地阐述了上面提到的经验,无论我们如何深刻地分析我们的思维过程,我们都永远无法发现任何自我)。因此,如果我们把那个有关疯子的笑话用在瓦雷拉身上会怎么样?那个笑话说,一个疯子在街灯下,而不是在他丢失钥匙的黑暗角落里寻找丢失的钥匙,因为在亮光下寻找更容易。如果我们是在错误的地方、从积极的经验事实的虚假证据中寻找自我会怎么样?

因此,我们的结论是,实际上,我们是无法跨越将先验主义演绎方法范围和积极的科学发现的范围分开这一深渊的。一方面,标准的"对科学的哲学思考"(积极的科学"不思考",它们不能反映它们的预理解范围,只有哲学才能做到这种预理解)越来越与正在失去效力的一种古老的自动把戏相似;另一方面,"后现代"

科学即将达到哲学思考程度这一观点（比如，量子力学把观察者包含在被观察的物质的客体性中，就冲破了科学客观主义/自然主义的框架，达到了先验主义构成现实的程度）显然忽视了先验主义演绎方法的恰当标准。

不错，在某种程度上，现代哲学是以"守势"来抵抗科学的屠杀。康德的先验主义不仅与现代科学的发展有着明显的联系（提供了牛顿物理学的演绎方法），而且以更加激进的方式考虑到，随着现代经验科学的兴起，直接的形而上学的"包罗万象的理论"不再可行，不能与科学相结合。因此，哲学惟一能做的就是将科学知识"现象化"，然后提出它的假定的解释范围—— 所有这一切都是以宇宙和人类的完全不可知为基础。阿多诺强调指出了康德的先验主义构造观点的绝对模棱两可：他认为康德的这个观点远非仅仅维护了主体的构成力，它还可以被理解为对我们接近真实的推理**限制**的顺从接受。

作为意识形态的"第三种文化"

后现代—解构主义文化研究和"硬"科学的认知主义普及者们——即所谓的"第三种文化"支持者——之间的冲突远不止局限于纯理论的争论，它也是一种知识霸权（谁将占领"公共知识"的全球地位）的斗争。这个斗争最初通过所谓的保罗·德曼事件吸引了公众的注意力（他的反对者想竭力证明解构主义不理智的亲法西斯主义倾向），在索卡尔—《社会文本》事件中达到了高峰（1997 年，《社会文本》杂志受人欺骗，发表了物理学家艾伦·索卡尔写的对当代物理学的后解构主义批评，实际上他的用意是讽刺挖苦后现代主义）。在文化研究中，"理论"通常是指文学批评、电影评论、大众文化、意识形态、同性恋研究等等。在此，有必要援

引一下道金斯对此所作出的吃惊的反应：

> 那天，我注意到了一位文学批评家写的名为“理论：什么叫理论?”的文章。你能相信吗?“理论”被说成是“文学批评理论”……“理论”这个词被人断章取义用于极其狭隘的文学目的——仿佛爱因斯坦没有理论，仿佛达尔文没有理论。[132]

道金斯的观点与他的反对者古尔德的意见完全一致。古尔德也抱怨说，“文学界的知识分子似乎有一种阴谋，认为他们占有学术界的全貌和评论的资源，而事实上一批非小说类作品的作家大多数来自自然科学界，他们有许许多多人们愿意读的令人着迷的观点。”[133]这些引言清楚地界定了这场争论是一场意识形态霸权之争，也正是厄内斯托·拉克劳著作中所阐明的意思：这是一场对某个始终“支配”着显然是中性的普遍术语的特定内容的争斗。[134]

第三文化研究包罗万象，从进化论争论（道金斯和丹奈特对古尔德）到研究量子力学和宇宙论的物理学家（霍金、温伯格、卡普拉）、认知主义科学家（丹奈特、马文、明斯基）、神经学家（塞克斯）、混沌理论家（门德尔布罗特、斯图尔特）、研究数字化对我们的日常生活所产生的认知和社会影响的作者，以及研究自动诗歌系统的理论家。该系统致力于发展一种普遍的严谨的自行组织应急系统概念，这些系统可以应用于“自然的”生物、种类和社会“生物”（市场行为和其他许多相互作用的社会机体）。有三点必须注意：

> 1. 一般来说，我们所指的不是科学家本人，而是（虽然他

们往往是同一些人）对广大公众说话的作者，他们的成功远远超过了公众对文化研究的呼声（只要回想一下塞克斯、霍金、道金斯和古尔德所写的畅销书就够了）；

2. 就文化研究而论，我们所谈论的不是某一个占统治地位的领域，而是由于"家族相似性"联系在一起的盘根错节的众多领域，在这些领域中，作者们常常进行激烈的争论，但是，学科间的联系也得到了发展（如进化生物学和认知科学之间的联系）；

3. 总的来说，活跃在这个领域的作者们有一种传教士似的热情在支撑着，同时，他们也共同意识到他们正置身于一场全球知识模式的特殊转变中。

作为这种研究方向的一种宣言，我们可以援引一下《第三种文化》读本的"简介"。该书编辑（约翰·布洛克曼）在简介中清楚地向读者介绍了支撑这些作者的集体认同[135]：在20世纪40年代和50年代，公共知识分子的观点被认同于称作"软"人文（或社会）科学的学术范围，所研究的是共同关心的问题，所采取的态度是研究当时的重大问题，从而引发或参与了重大而感情强烈的公开辩论；当时所发生的情况是，随着对"法国"后现代解构主义理论的屠杀，一代公共思想家消失了，取而代之的是"冷酷的墨守成规的学究"，也就是那些文化科学家，他们反对"权力"或"霸权话语"的伪激进立场实际上加速了狭隘的学术领域以外的直接和实际的政治冲突的消失，并将自己进一步封闭在精英行话里，这预示了自己有可能加入公共辩论。

然而，幸运的是，公共知识分子的这种后退被第三种文化的蓬勃发展，被一种新型的公共知识分子——第三种文化作者——的出现所抵消。在更为广大的公众眼中，他们越来越代表着那些

"应该有知识"的人，人们相信他们能够发现关系到我们大家的那些秘密的钥匙……但是，问题还是在于，真实的"硬"科学和把科学家拔高到"应该有知识的主体"地位的第三种文化意识形态支持者之间存在着差距：这不仅对大量购买他们著作的普通大众是这样，而且**对**那些被这种差距所迷住、"爱上这种差距"，并假设他们"确实了解一些有关存在的根本秘密"的**后现代理论家们自身**也是这样。对抗消失了：不，受欢迎的第三种文化主义者并不拥有能够解决文化研究危机的办法，他们并不拥有文化研究所缺乏的东西。因此，爱情冲突失败了：亲爱的人并没有伸出手来报之以爱情。

因此，重要的是要将科学本身和它固有的意识形态化、它有时微妙地转变过的新的整体"模式"("世界观"的新代号)区分开来：一系列概念(互补性、人类原则……)在此得到了加倍的强调，起到了科学和意识形态术语的作用。实际上，很难估计"第三种文化"受意识形态影响的程度；在它明显的挪自别处的思想(但那仅仅是次要的挪用吗?)中，我们必须注意到两个明显的情况：

1. 经常出现的新世纪铭文，其中的范式变化被解释为笛卡尔机械—唯物主义范式演变成了新的整体论方法，把我们带回到了古老的东方思想的智慧(物理学中的道教，等等)；有时候，人们甚至偏激地认为，在占主导地位的范式中，科学变化是以下这一事实的附带现象，即整个人类正处在其历史上最大的精神变化的边缘，正在进入一个新世纪，在这个新世纪里，以自我为中心的个人主义将被超越个人的宇宙意识所取代。
2. 某些具体社会现象的"自然化"在所谓的网络革命主

> 义中清楚地表现了出来。这种革命依赖于网络世界（或称万维网）的观念，把它当作自我进化的“自然”机体：在这里，“文化的自然化”（作为生物的市场、社会等）与“自然的文化化”（生命本身被看作一系列自我再生的信息——“基因就是文化基因”）是相互重叠的。因此，在自然过程和文化或“人为”过程的区别方面，这种有关生命的新观点是中性的——地球和全球市场都是巨大的自我调节的活生生的体系，它们的基本结构都被定义为加密和解密的过程、传递信息的过程，等等。

因此，当网络世界思想家们能够想象出进化的下一阶段——到那时候，我们不再是机械地相互交流的笛卡尔式的个人，每个“人”都将减少与他/她个人身体的实质性联系，将自己看作通过自己而存在和行动的新的整体思想的一部分——的时候，万维网或市场的直接“自然化”所造成的混乱将是一系列的权力关系——政治决定权、机构状况，这对于互联网（或市场、或资本主义）这样的“机体”的繁荣是必要的。我们在此所看到的是，某些生物进化主义概念被过快地用比喻的方式转为对人类文明史的研究，如从“基因”到“文化基因”的跳跃，也就是说，不仅是人类用语言来再生自己，扩大自己的权力和知识等等，而且，在也许更加基本的层面上，语言本身用人类来复制和扩展自己，来获得许多新的意义等等。

文化研究支持者们对第三种文化所提出的批评进行反驳的标准说法是，这些批评中所哀叹的公共知识分子的丧失实际上是现代主义知识分子的某种传统类型（通常是白人男性）的丧失：在后现代主义时代，他被激增的理论家所取代，这些理论家以不同的方式运作（用一系列局部化的策略干预取代对某一个大问题的

关注),确实处理了一些关系到更多人的问题(如种族主义和多元文化主义、性别歧视、如何摒弃以欧洲为中心的课程等等),从而引发了公众的辩论(如"政治正确"或性骚扰争议)。虽然这种答案过于简单,但是,不变的事实是,文化研究所涉及的主题的确是公共思想—政治辩论的核心(混合的多元文化主义对紧密的社区身份的需要;人工流产和同性恋权利对道德大多数基础主义等等),而最先引起人们对第三种文化注意的是,它的支持者们在忙于澄清最令人费解的观点("理解上帝的思想"曾被认为是霍金的功劳)时,悄悄地忽略了那些实际上占据着当今政治—思想争论中心舞台的棘手问题。

最后,我们应该注意到,尽管科学和意识形态之间存在着明显的区别,蒙昧主义的新世纪意识形态只不过是**现代科学本身产生的内在结果**——从戴维·鲍姆到福里提约夫·卡普拉,不同版本的"活跃的物理大师"中有无数的例子,使我们知道了物理学中的道教、"笛卡尔范式的终结"、人类学原则和整体论方法的重要性,等等。[136] 为了避免人们的误会,我要说明一下,作为一个过时的辩证唯物主义者,我极其强烈地反对这些蒙昧主义的观点对量子力学和天文学的盗用;我所想说的就是,这些蒙昧主义的观点不单单是外部所强加的,而且会成为路易斯·阿尔休瑟所称的科学家本人的"即兴意识形态",会成为占主导地位的"只有能够精确定义和衡量的东西才算数"这种简化论—程序论态度在精神上的补充。

比"过度的"文化研究更令人担忧的是新世纪蒙昧主义对当今"硬"科学的盗用。为了使自己取得合法地位,这种盗用乞求于科学权威("当今科学的发展已经超越了机械唯物主义,朝着一种新的精神整体论立场方向发展")。具有重大意义的是,布里克蒙和索卡尔这样的科学现实主义的捍卫者只是简略地提到了海森

堡和玻尔的某些"主观主义"公式化表述，这些表述会引起相对主义/历史主义的盗用，称它们为他们作者的哲学表述，而不是量子力学大厦本身的一部分。但是，这样问题就出现了：玻尔和海森堡的"主观主义"公式化表述不只是一种边缘现象，而是被奉为"哥本哈根正统观念"，也就是说，被视为量子力学的本体结果的"官方"解释。

事实是，一旦人们想从本体论角度论述量子力学（什么样的现实观与它的结果相符），破坏标准的常识性的科学客观主义的悖论就出现了。科学家们经常强调这一事实，他们在简单的本体论问题悬念（量子力学是起作用的，因此不要去弄明白它，只要计算就行了）和摆脱僵局的不同方法（哥本哈根学派的正统观念、多级世界阐释、"隐藏变数"理论等。后一种理论将能拯救如戴维·鲍姆提出的独特的客观现实这一观点，但是，它本身也是自相矛盾的，如时光倒退的偶然论）之间犹豫不决。

在这些令人困惑的事物背后存在着更加根本的问题：事实上，我们能够简单地摒弃本体论问题，将我们自己仅仅局限于使用科学手段，如科学的计算、度量吗？另一个僵局涉及到将科学发现与日常语言联系在一起，将科学发现转换成日常语言的必要性。我们可以说，只有在我们试图将量子力学的结果重新转换成常识意义上的现实观点时才会出现问题，但是，我们有可能抵挡这种诱惑吗？量子力学的文献中对所有这些问题都作了广泛的探讨，因此，这些问题与文化研究中的滥用科学毫无关系。理查德·范曼本人在他那著名的言论中声称，"没有人真正懂得量子力学"，意思是人们再也不能将量子力学的数学—理论大厦转换成我们日常现实世界观念的术语。[137]现代物理学所产生的影响是打破了传统的天真现实主义的认识论大厦：科学本身打开了一个缺口，使蒙昧主义幼芽得以从中长出，因此，我们不要把所有的讥

讽都发泄在可怜的传统的文化研究上，而更有成效的是应该重新接触“硬”科学中不断变化的、精确的认识论和本体论含义这一经典的主题。

历史主义的死胡同

另一方面，文化研究中所存在的问题是，至少它那占主导地位的形式是这样，它**确实**涉及到具有历史主义相对论特点的认识悬念（它拒不考虑所论述的理论的内在真理一价值）。当典型的文化理论家谈论哲学或精神分析大厦时，他所作的分析完全集中在挖掘它隐藏的家长制的、以欧洲为中心的、身份主义的“偏见”，甚至不提一句这样一个天真但必要的问题：好，你说的没错，但宇宙的结构**是**什么样子？人的精神“到底”**是**怎么活动的？文化研究甚至没有认真对待这类问题，因为他们往往只是把这类问题简单地看作历史主义对某些状况的反映，在那些状况下，某些观念的出现是历史上具体的权力关系的结果。此外，文化研究用其典型的修辞方式谴责了明确区分真科学和前科学神话的努力，这是欧洲中心主义强加它自己的霸权的过程的一部分，其方法是将他者贬低为非科学的排斥性推论的策略。

这样，我们就把科学、前现代“智慧”以及其他形式的知识归类和分析为不同的话语组成，评价的标准不是它们内在的真假值，而是它们的社会政治地位和影响（因此，朴素的“整体论”智慧被认为比“机械的”西方科学“进步”得多，而西方科学是现代占主导地位的形式的根源）。这种历史主义相对论程序的问题是，在有关人类知识和现实的本质这个问题上，它继续依靠一套无声的（非变换的）本体论和认识论的假设：通常是一种亲尼采的观念，认为知识不仅是根植于一套复杂的权力（再）生产的话语策略中，

而且也是由它产生的。因此,重要的是,我们必须强调,在这一点上,拉康与文化研究历史主义是有分歧的:他认为,从本质上讲,现代科学绝对**不是**可与其他形式的"认知绘图"相比的"叙述"形式之一——现代科学所**触及的真实**是前现代话语中完全不存在的。

我们必须把文化研究置于它们恰当的背景中来分析。自那些重要的哲学流派在20世纪70年代后期消亡之后,欧洲的学院派哲学以及它基本的阐释性—历史主义立场反讽地与文化研究一道分享了认知悬置的立场。最近,人们对历史上的一些伟大作者进行了卓有成效的研究,但是,他们研究的焦点集中在如何正确阅读那些作者的著作,而在很大程度上忽略了真假值这个幼稚但不可避免的问题。人们不仅应该问"这样理解笛卡尔有关身体的观点对吗?这就是笛卡尔有关身体的观点为了保持它的一致性所要压抑的吗?"等等,而且还应该问"那么,身体的真正地位**是**什么?**我们**如何看待笛卡尔有关身体的观点?"这些被禁止的"本体论"问题似乎过多地重新出现在当今的第三文化中:最近兴起的量子力学和宇宙论的特征是什么,如果不是最基本的形而上学问题(宇宙的起源和假定终点是什么,等等)的猛烈回潮?

霍金这些人的明确目标就是要创立一种万物理论,也就是说,努力去发现人们可以将之印上T恤,穿在身上的宇宙结构的基本公式(或者说,发现能够证明人的客观身份的基因)。因此,与文化研究中严格禁止提出直接的"本体论"问题形成鲜明对照的是,主张第三种文化的人毫不掩饰地触及了最根本的康德之前的形而上学问题(现实的基本组成成分;宇宙的起源和终结;什么是意识;生命是如何出现的等等)。于是,随着黑格尔主义的消亡而破灭的梦想似乎又重新复活了。这些梦想是形而上学和科学的广泛合成,**一切**以精确的科学洞察力为根据的普遍理论。

与这两种认知悬置截然不同的是，认知主义的研究选择了一种天真的直接探询“事物本质”的方法（什么是观念？语言是如何出现的？）；但是，用一句老掉牙的话来说，在倒掉洗澡水的同时，它把孩子也倒了出去，即它抛弃了恰当的哲学的—先验的思考。也就是说，历史主义相对论（它最终必将导致站不住脚的唯我论立场）真的是替代天真的科学现实主义（根据这种理论，由于科学的发展以及我们的总体知识，我们正在逐步探明世间万物的真实面目，而不是依靠我们对它们的感觉）的惟一理论吗？

从合适的哲学思考的立场出发，我们很容易就可以看出，这两种立场缺少了适当的先验的—阐释的层面。这个层面包括什么呢？让我们来看一看经典的现实主义推理。这种推理认为，从前现代的神秘思想到研究现实的现代科学方法的过渡不能被简单地解释为用一种占主导地位的“叙述”代替另一种“叙述”——现代科学方法肯定使我们更接近真实的“现实”（不依靠科学研究者而存在的“硬”现实）。一个采用阐释方法的哲学家对这一立场的基本反应会是坚持认为，随着从前现代神秘思想体系到现代科学思想体系的过渡，**什么是“现实”（或“实际存在”），什么“构成”了现实之类的观念也发生了变化**，因此，我们不能简单地假设一种中性的外部标准使我们作出这样的判断，即有了现代科学，我们就更接近前现代神话所描述的“同样的”现实。正如黑格尔也许会说，随着从前现代神秘思想体系到现代科学思想体系的过渡，为了弄明白我们所面对的现实有多“真实”，我们所用的标准本身也发生了根本性变化。

现代科学观包含了一系列的区别（“客观”现实与“主观”思想——主体对现实的印象——之间的区别；真实的中性事实与我们作为判断主体强加在这些事实上的“价值”之间的区别；等等），严格地说，这些区别在前现代思想体系中毫无意义。当然，现实

主义者可以反驳说，这正是问题所在：与把“事实”和“价值”混为一谈的前现代科学观形成对照的是，只有过渡到现代科学思想体系，我们才能真正理解什么是“客观现实”；因此，可以说，持先验主义的一阐释学的哲学家关于我们无法摆脱事先假定结果的恶性循环的观点是正确的；他们认为现实“出现在”我们面前的最基本的方式，我们经历“真正的现实存在”的最基本方式总是已经在我们对“真实存在”的判断中事先假定好了。库恩本人在《科学革命的结构》中表明了这一超验主义的层面。他说，科学范式的变化**不止是**我们（从外部）对现实的看法，但**还谈不上**我们在实际“创造”另一个新现实。[138]

因此，科学发明的社会或心理偶然条件和客观的真假值之间的标准区别是不存在的。关于这一点，我们顶多只能说，某种科学结构及其客观的真假值（经验主义的、偶然的社会心理学意义上的）的起源，在不受这种起源的条件的影响下，已经事先假定了一系列（起源和真假值之间的）决非不言自明的区别。因此，我们必须再次坚持认为，用对内含的预先假定提出阐释学的一先验主义的疑问决不是赞同以文化研究为典型的历史相对主义。

那么，认知主义和文化研究之间的根本区别的实质是什么呢？一方面，存在着中性的客观知识——经验主义对现实的耐心审视：认知主义者喜欢强调说，他们在政治上并不反对左派，他们的目的正是要把左派从非理性主义的、相对论的、精英的后现代骗局中解放出来；不过，他们接受中性的理论（科学）见解和它的作者可能带有的思想意识—政治偏见之间的区别。……相比之下，文化研究涉及到依赖于某种特定主观立场的真理的辩证唯物主义悖论。以“职业化”标准为定义的学术机构的固有知识和从事某个斗争的（集体）主体的真理（西奥多·阿多诺和阿兰·巴迪欧等哲学家都对此作过详细论述）之间的区别使我们得以解释认

知主义者和文化研究者之间的差别怎么会成了一种行话：只有从文化研究的立场才能清楚地看到这一点。因此，一方面，我们必须完全承认认知主义所作的相当一部分努力所具有的坚实的学术——常常是最优秀的学术——地位；另一方面，这种努力也有躲避学术控制的一面。

另一方面，政治上正确的文化研究常常显得很傲慢，缺乏严肃的方法，混淆真理（特定的主观立场）和知识，否认它们之间的差别，将知识直接隶属于真理（例如，在没有很好地了解量子力学或生物学的固有概念结构的情况下，就匆忙地从社会学批评的角度对它们表示出不屑一顾），从而为此付出代价。实际上，文化研究常常缺乏具体的学科技巧：一个没有足够哲学知识的文学理论家会以贬低的态度论述黑格尔的**男权中心主义**，或某部电影的文章。这是一种没有足够的知识，就对一切事物作出判断的虚假批评。文化研究对传统哲学的共同特征提出了批评，但这种文化研究实际上是一**种人造**哲学。因此，许多概念被变成了普遍的意识形态：在后殖民主义研究中，“殖民主义”概念开始变成了一种霸权主义概念，被上升为一种普遍范式，因此，在两性关系中，男性殖民女性，上层社会殖民下层社会……

尤其是那些对现代生物学作出“进步的”解释的人，他们常常专注于对立立场是如何形成的，认为作者的政治—思想立场过多地决定了这些立场。道金斯的“芝加哥匪帮的生活理论”，以及他关于生死搏斗中“自私基因”的简化论决定主义理论，表达的难道不是资产阶级个人主义竞争社会的立场吗？古尔德对突变基因和超适应性的强调难道不是作者本人更加灵活、更加辩证的、“革命的”左派主义立场的表现吗？（林·马古利斯）那种强调即时合作和新秩序的人所表达的难道不是对稳定的组织秩序、“公司团体似的”社会的渴望吗？这难道不是科学地表达了右、中、左这三

种基本立场吗？即社会是一个整体的保守主义机体论；资产阶级关于社会是人与人进行竞争的空间的个人主义观；革命的突变理论。（当然，可以说，人们坚持整体论方法和新秩序是要强调另一个方面：它表明了保守主义对稳定秩序的渴望，或者说，是进步主义对团结合作的新社会的乌托邦似的信仰，他们希望在这个新社会中，秩序自发地来自于社会基层，而不是社会上层强加的。）

标准的对立形式是机械主义对因果关系的“冷漠的”探寻与专门研究自发的新秩序和合作的新“整体论”方法之间的对立。前者表现出来的是科学家为了实现对大自然的剥削性统治而采取的态度，后者则旨在运用安德鲁·罗斯所称的“更温和的科学”。[139]这个错误与将“资产阶级”科学和“无产阶级”科学对立起来的斯大林主义的错误是相同的，或者说，与将“男性”话语和“女性”话语对立起来，把它们作为两个自我封闭、处于敌对状态的整体的伪激进女权主义的错误是相同的。世界上并没有**两种**科学，而只有**一种**从内部分裂开来的科学，也就是说，一种卷入霸权争夺战的科学。[140]

理论上的国家机器

在自由主义的西方学术界得到承认的“激进思想”并不是活动在真空里，而是社会权力关系的一部分。就文化研究而言，人们必须重新提出本雅明早就提过的问题：不是文化研究如何**与**权力**产生了**明显的**关系**，而是文化研究本身在占统治地位的权力关系中**处于什么地位**？文化研究也是一种假装批判性反省的话语，揭示了占统治地位的权力关系，而实际上它混淆了自己参与权力关系的模式。难道不是这样吗？因此，用福柯的与“压制的”/禁止的合法权力相对的有生产性的“生物权力”的观点来解释文化

研究会更有成效。如果正如性活动与规范它的"压制性"话语完全是互补的那样,远未威胁到当今全球统治关系的文化研究能够完全适应这些关系的框架,那又会怎么样?如果对男权主义/身份主义思想的批判流露出对这种思想模棱两可的迷恋,而不是实际去破坏它的意愿,那又会怎么样?这里的关键问题是从英国的文化研究到美国的文化研究的转移。即使我们在这两种文化研究中看到的主题、观点等等是相同的,它们的社会一思想功能也是完全不同的:我们是从与真正的劳动阶级文化的接触转到了激进的学术时尚。

但是,尽管有这种批评,对文化研究的**抵制**这一事实证明,文化研究仍然是一个无法完全融入现存学术界的异类体。说到底,认知主义是学术知识——"专业的"、理智的、经验主义的、解决问题的……理论——的标准功能,旨在试图重新占领这块领地,清除这个入侵者。因此,认知主义和文化研究的区别不是简单的两种学说或两种理论方法之间的区别;从根本上说,这是两种完全不同的形态,或者说,包含两种不同知识机构的不同知识**实践**之间更为根本的区别。用阿尔休瑟的公式来说,"理论上的国家机器"这个层面非常重要:如果我们不考虑到这一点,我们就会看不到认知主义和文化研究之间的对抗。难怪认知主义者喜欢强调他们与精神分析学的对立。这种非学术性知识的两个例子当然是马克思主义和精神分析学。精神分析学同认知主义心理学、精神疗法至少在以下三个特征上存在区别:

1. 由于精神分析学不是经过实际经验检验的客观知识,因此,(在医疗保险包括精神疾病治疗的国家)始终存在着国家或保险公司对病人的赔偿程度的问题。
2. 同样,精神分析学天生就很难将自己融入心理学系或

医学精神病学系，因此，它通常是一个四处游荡的寄生体，将自己依附于心理学系或文化研究或比较文学系。

3. 至于它们的固有组织，精神分析社团不是“正常的”学术团体（如社会学学会、数学学会等）。从“正常的”学术学会的角度来看，它们的功能只不过是一个“教条主义”学科，热衷于小团体之间没完没了的派系斗争，而这些团体是由一个强硬专制的或有魅力的领导人统治。他们之间的冲突不是通过理智的辩论和实践经验的检验来解决，而更像是宗教派系之间的斗争。简而言之，（个人）思想的传播方式与“标准”学术团体的方式是完全不同的。

正如马克思主义将对其见解的反对意见看作是“阶级斗争在理论上的结果”，是它的客体作出的解释那样，精神分析学将对它的反对意见看作是各种潜意识过程——它的研究主题——的结果。在这两种情况中，理论都陷入了自我指认的循环中。在某种意义上，这种理论是**关于反对自己的理论**。在这个关键问题上，今天的形势与 20 世纪 60 年代和 70 年代完全不同了，几乎是完全相对的。在那个年代，“边缘”学科（如对精神分析学作的文化研究）被视为不合规范，将我们从标准学术学科“压制性的”专制体系中解放出来。文化研究的认知主义批评家利用了这样一个普通概念，即今天（仍在）对精神分析学进行文化研究的工作被认为是偏执的、“斯大林主义的”、集权主义的，是在进行可笑的伪理论的派系斗争。在这种斗争中，党的路线问题战胜了开放的经验研究和理智的辩论。认知主义批评家们把自己当作一股清新空气，驱散了那种封闭浑浊的空气——我们终于可以自由地构想和检验不同的假设了，再也不会受到教条主义强加的党的总路线的“恐吓”。

因此，我们已经远离20世纪60年代的反学术机构逻辑：今天，学术界自认为是开展自由公开讨论的场所，将我们从“颠覆性的”文化研究那令人窒息的限制中解放了出来。当然，虽然专制的预言性话语的回归是威胁文化研究及其固有诱惑的危险之一，但是，人们还是应该着重弄清楚，认知主义是如何成功而无庸置疑地将**机构性**学术大学的话语框架呈现为知识**自由**的所在。

结论:"……赤贫(集权主义)在诗意时代的作用是什么?"

在本章中,读者将被告诫,"集权主义"的幽灵仍在徘徊(第三世界"疯狂的独裁者";平民主义新右翼;数字"老大哥")。

随着传统社会主义的消亡和资本主义不受拘束的自动形成,"集权主义威胁"的幽灵以三种形式存在:新的宗教—种族原教旨主义,通常以邪恶独裁者的形象个人化了(如米洛舍维奇、萨达姆);西方新右翼平民主义的崛起;我们生活的数字化对我们的自由构成了最大的威胁的观点——用不了多久,我们的日常生活被注意和被控制的程度将会使得原先的集权国家控制显得像个儿童游戏:"隐私的终结"已经为期不远。

我们先来看看第一种形式。在西方"文明的"自由主义国家是如何看待和对待像米洛舍维奇和萨达姆这样的统治者控制的"原教旨主义"政权的问题上,似乎存在着根本的错误信号。西方的所有压力似乎对他们毫无影响:孤立他们,分割他们的部分领土,在国际社会孤立他们,对他们施行严厉的制裁,用一切可能的方式羞辱他们,但是,他们仍然活下来了,他们的荣誉丝毫未损,

依然保持着他们敢于蔑视国际新秩序的勇敢领导人的形象。并不是他们把失败变成了胜利，而是他们像佛教圣贤一样坐在他们的宫殿里，继续他们的统治，偶尔用几乎是巴泰列似的奢侈这种古怪的方式激起人们的希望，如米洛舍维奇的儿子在北约轰炸南斯拉夫的炮火中在当地建了一个迪斯尼乐园，萨达姆为他的精英**集团**建造了一个大型游乐园。使用大棒(威胁和轰炸)一无所获，使用胡萝卜也无济于事……

西方的认识哪儿出错了?在透过理智地追求幸福的享乐主义和意识形态形态上的狂热之间的对立这个透镜来解读形势时，西方没有注意到另外两个对立面，即漠然和可憎的对立。在今天的塞尔维亚，弥漫于日常生活中的漠然不仅仅表明人们不再对“民主反对派”米洛舍维奇抱有幻想，而是对神圣的民族主义目标更深的冷淡。当米洛舍维奇失去科索沃时，塞尔维亚人民为什么没有集会反对米洛舍维奇?每一个普通的塞尔维亚人都知道答案，这在南斯拉夫是公开的秘密：他们实际上**不在乎**科索沃。因此，当科索沃丢失后，人们私下里的反应是一声舒叹：我们终于处理掉了那块给我们带来那么多麻烦的“神圣”土地!

甚至连西方反民族主义情绪最强烈的左翼知识分子也没有看到这种根深蒂固的冷漠，原因之一是他们过多的典型偏见和信条使他们看不到南斯拉夫危机。起初，他们暗自相信南斯拉夫能够独自发展自治社会主义，然后，又认为像斯洛文尼亚(或克罗地亚)那样的小国家实际上不可能成为现代民主国家，而必然会回复到原始的法西斯主义的“封闭”社会(这与塞尔维亚形成鲜明对照，人们从未怀疑过塞尔维亚会成为现代民主国家的潜力)，如果听任其自行发展的话。在这一重要观点上，甚至像阿兰·巴迪欧这样思想深邃的哲学家也坚持认为，惟一值得尊敬的南斯拉夫是铁托时代的南斯拉夫，他还说，在因种族路线而解体的问题上，说

到底,各方——塞尔维亚人、斯洛文尼亚人、波斯尼亚人——都是其自身存在的"种族清洁剂":

> 塞尔维亚民族主义一钱不值。但是,它在哪方面比其他的思潮更恶劣呢?塞尔维亚民族主义的涵义更广,传播的范围更大,武装得更好;毫无疑问,它有更多的机会实施其犯罪热情。但是,这只不过是个机缘的问题……让我们假设,明天科索沃民族主义解放军掌握了政权。可以想象,还会有塞尔维亚人留在科索沃吗?伤人的话姑且不说,我们没有发现任何充足的政治理由觉得科索沃(或克罗地亚,或阿尔巴尼亚,或斯洛文尼亚,或穆斯林—波斯尼亚)民族主义比塞尔维亚民族主义更可取……当然,米洛舍维奇是一个残酷的民族主义者,他那些克罗地亚、波斯尼亚、阿尔巴尼亚……的同伙也不例外。自冲突开始以来,西方人实际上只是——非常尴尬地——站在弱小的(波斯尼亚、科索沃)民族主义一边反对强大的(塞尔维亚和附属的克罗地亚)民族主义。[111]

左翼分子对失去的南斯拉夫这种怀旧感情的根本可笑之处在于,他们最终把毁灭南斯拉夫的力量——米洛舍维奇领导的塞尔维亚——认同为它的继承者。在20世纪90年代的后南斯拉夫危机时代,体现铁托时代南斯拉夫的真实遗产——大受赞扬的多元文化宽容性——的是("穆斯林")波斯尼亚:塞尔维亚对波斯尼亚的侵略(也)是米洛舍维奇——第一个真正的后铁托主义者(如塞尔维亚一位有洞察力的社会学家十多年前说的那样,米洛舍维奇是南斯拉夫第一位把铁托当作已经死去而行事的政治家)——对那些死抱着铁托的种族"兄弟情谊和团结"遗产不放的侵略。难怪

“穆斯林”军队的最高指挥官是拉欣·德里奇，一个异族**塞尔维亚人**；难怪在整个20世纪90年代，“穆斯林”波斯尼亚是前南斯拉夫联邦中，在其政府办公室墙上仍然挂着铁托像的惟一共和国。抹去南斯拉夫战争的这一重要方面，把波斯尼亚冲突简单地说成是波斯尼亚不同“种族群体”之间的内战并不是一个中立的姿态，而是事先就采纳了冲突一方（塞尔维亚）的立场。

世界上各自由资本主义国家认为，前南斯拉夫各共和国面临的选择是，要么拥抱西方自由资本主义，要么坚持他们的种族闭关自守。但是，假如这是一种虚假的选择，假如还**存在**第三种选择，即这两种选择的结合，也就是塞尔维亚民主反对派成员维斯纳·佩季奇所说的可能的“俄罗斯化的”塞尔维亚，那将会怎样呢？在米洛舍维奇之后，假如我们看到的新的领导精英是由腐败的**新贵**和目前的政治阶层成员——他们在西方面前说自己是“亲西方的”（目的是为了得到西方的经济援助），而实际上无限期地推迟真正的民主变革，还用特殊情况之说为自己辩解（在国内政治中实际上推行民族主义路线），声称如果西方撤回援助，民族主义死硬派就会重新上台——组成，那将会怎样呢？换言之，假如米洛舍维奇在他（最终）死去时，扮演了基督似的角色，独自承担了所有罪责，那将会怎样呢？米洛舍维奇是一个被蔑视者，对于西方大国势力来说，他代表了南斯拉夫的所有错误，因此，他的死亡将会被当作新的民主开始的机会而得到欢呼。南斯拉夫不需付出任何代价就会再次被西方接受。弗兰乔·图季曼总统去世后，克罗地亚也已经在发生着同样的情况。国际社会对他的葬礼视而不见；大多数评论家评论的中心意思是，他的固执是克罗地亚民主化进程的主要障碍，因此，他的去世为一个民主的克罗地亚开辟了新的前景——仿佛独立的克罗地亚所有的阴暗面，从腐败到它自身的“种族清洗”，都奇迹般地消失了，都随着图季曼的

尸体一道埋葬了。这也是米洛舍维奇能为他的国家所做的最后一件好事吗？

这种现象比实际表现出来的更为普遍。在许多第三世界国家里，统治阶层精英对意识形态的质询是两方面的：城市里的精英们采用自由主义—民主主义的质询，而同时又以某个**民族**社区成员的身份对个人(尤其是偏远地区的个人)提出质询。一些政治代理人——从带有优越感善意的西方调停者到曼德拉——抱有的幻想是，只要中止被认为是"部落种族野蛮暴力"源泉的种族身份，直接强行建立具有民主公民权的政权就行了。但是，从波斯尼亚到肯尼亚的经验表明，这个解决办法是不行的：这种情况下产生的灾难性后果是，主要的**政治**选择会由形形色色的种族分歧(某种政治导向会被认同于某个种族社区的成员)而决定(或充满了种族分歧，或带有种族色彩)。

因此，问题不在于西方应该做什么(或者说，应该已经做了什么)，而是西方**不**应该做什么。在南斯拉夫危机问题上，西方先是迟迟不作出反应，然后又是反应/行动过头，造成的令人沮丧的结果是，现在，2000 年，巴尔干半岛中部的一大片地区(南斯拉夫、阿尔巴尼亚、马其顿、波斯尼亚)已经成了一个法治基本终止的地区，政治权力本身已经公开与有组织的犯罪连在一起，走私直接由国家组织，暗杀被容忍为一种政治武器。简言之，这是一个直接被政治匪帮统治的地区。因此，西方的错误认识的根源在哪里？

大约一年前，奥地利电视台播放了一场由一个塞尔维亚人、一个阿尔巴尼亚人和一个奥地利反战主义者参加的辩论。塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人分别前后一致地、理智地阐述了他们的观点(当然，说他们的观点是前后一致的、理智的，**条件是**我们必须接受他们各自的基本前提，即科索沃是塞尔维亚的历史摇篮，塞尔维亚人对它拥有不可剥夺的权利；阿尔巴尼亚人被塞尔维亚人

压迫了几十年，对一个主权政体拥有权利）。相比之下，奥地利反战主义者试图扮演一个调解者的角色，对两位敌对者恳求道："不论你们怎么想，只要你们保证不再相互残杀，将尽最大努力抵制仇恨和复仇的可怕诱惑！"这时候，那个塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人，两个"官方的"敌对者，相互看了一眼，显然都感到迷惑不解，仿佛是在告诉对方："这个白痴在说什么？**他到底**明不明白是**怎么回事**？"在他们交换眼神的一瞬间，我看到了一线希望：如果那个塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人不是在那儿相互争吵，而是能够联合起来把那个愚蠢的反战主义者揍一顿，那么，南斯拉夫还是有希望的。

为了避免致命的误解，我要说明一下，我很清楚，讥笑一个没有权力的反战主义者并非难事。但是，那个塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人交换眼神并不表明他们相互承认了两个好战的民族主义者之间的团结，而是他们对那个奥地利反战主义者的话感到迷惑不解。他们感到惊讶的不是那个反战主义者不了解巴尔干半岛局势中种族、宗教等关系的复杂性，而是他**过于认真地相信了一切有关这个地区百年来的种族神话和种族情绪的胡言乱语，没有意识到塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人是在操纵这些神话，而决不是被"卷入"了其中**。那个反战主义者的错并不在于他的反战主义，而在于他非政治化的种族主义观点，认为后南斯拉夫战争的根本原因是种族之间的互不容忍，是旧的种族仇恨重新抬头。

因此，我在这里想提出一个检验读者内心的种族主义思想的简单方法。这是依照**罗伯斯庇尔**那著名的妙语提出来的。在革命的恐怖活动最猖狂的时候，他在国民大会上拿出一个里面包含了国民大会成员中叛徒名字的小册子，他说："如果这个房间里的任何人现在担心他的名字会出现在这个小册子里的话，那么，这种担心就无可争辩地证明了他是一个叛徒！"**作适当的修改后**，我

要说:如果读了上面那些话,谁要是对我关于那个塞尔维亚人和阿尔巴尼亚人之间的交换眼神带来了一线希望的观点感到一丝局促不安的话,如果他对我公然讥笑那个可怜的、善意的反战主义者感到一丝不安的话,那么,**这种不安就无可争辩地证明了他是一个种族主义者**。

这使我们又可以很恰当地回到奥地利来:人们可以相信,在2000年的头几个月里,这位反战主义者全身心地投入了反对约格·海德尔的**自由民主党**参加奥地利政府的前景的示威游行。这种前景在西方世界所有"合法民主"政治集团中引起了恐惧,从社会民主第三条道路左派到基督教保守主义者,从希拉克到克林顿,当然更不用说以色列。他们都表示了"关注",至少都象征性地宣布对奥地利的外交采取隔离措施,直到这种疾病消失,或证明它确实没有危险性。有些评论家把这种恐惧看作是一种证明,证明二战后欧洲共有的基本的反法西斯主义的民主观点仍然是有道理的。但是,情况真的如此一清二楚吗?

我们首先要做的是回忆一下十年前的情景。那时,当各右翼平民主义党派(奥地利的海德尔、法国的勒庞、德国的共和党人、美国的布坎南)俨然出现时,占主导地位的民主政治领域悄悄地但明白无误地舒了一口气。这种宽慰所传达的信息是:为了显示我们的民主一致性,终于有了一个我们可以共同憎恨,可以牺牲——剥夺权利——的敌人。我们应该在通常被看作新兴的"后政治一致性"的背景下来解读这种宽慰:真正有分量的,**确实**仍然能够激起我们与他们的政治敌对反应的惟一政治力量是新平民主义右翼。

1999年11月底,纽约政坛上发生了一件奇怪的事:哈莱姆的一位黑人活动家,勒诺拉·福拉尼,支持帕特里克·布坎南的改革党作为总统候选人,说她要想办法把他带到哈莱姆去,动员那

里的人投他的票。虽然他们承认在一些关键问题上存在着分歧，但他们强调了“他们共同的经济平民主义，尤其是他们对自由贸易的厌恶”。福拉尼是马克思—列宁主义政治的极左拥护者，布坎南是里根的冷战勇士和右翼平民主义的领袖。他们为什么会结成同盟呢？自由主义的共同智慧提供了现成的答案：两个极端——右翼和左翼“集权主义”——在他们拒绝民主的过程中相遇，尤其是今天，他们都不能适应全球经济的新趋势。此外，他们不是还有共同的反犹议程吗？虽然激进的非裔美国人的反犹偏见众所周知，但谁又能忘得了布坎南把美国国会当作“以色列占领地”的挑衅呢？人们应该撇开这些自由主义的陈词滥调，专心研究一下到底是什么使福拉尼和布坎南联合起来了：他们两人都（假装）代表众所周知的“正在消失的工人阶级”说话。

后现代的“激进”政治**接受**了“正在消失的工人阶级”这个观点及其阶级敌对愈加无关的推论；正如这种观点的支持者喜欢说的那样，阶级敌对不应该被“精练地阐述”为其他敌对行为都可以据此“表述”的最基本的参照点。如今，我们看到了各种各样新的政治主体（阶级的、种族的、同性恋的、生态的、女权主义的、宗教的）的繁荣发展，它们之间的联盟是公开的、完全偶然的霸权斗争的结果。然而，像阿兰·巴迪欧和弗雷德里克·詹姆逊这样见解不同的哲学家都指出，就当今多元文化对多元生活方式的颂扬而言，各种差别的繁荣是依赖于一种根本的差别：彻底忘掉差别，彻底忘掉敌对鸿沟。[112]典型的后现代关于性差别的批评也是这样，认为应该解构性差别的“二元对立论”：“不是只有两种性别，而是很多种性别，很多种性身份……”这些多重性别的真相是**不分男女**，是差别在乏味的、重复的、变态的同一性（这种同一性是这些差别的容器）中的消失。在所有这些情况中，一旦我们说到“繁荣的多元”，我们实际上说的正是它的反面，是根本的完全变态的同一

性。影响整个社会肌体的基本的敌对鸿沟这一观点被人们忘却了:在这里,非敌对性社会是一个全球性容器,里面有足够的空间,可以容纳得下各种各样的文化社区、生活方式、宗教、性取向……[143]

为什么对抗性必定是二分体的,为什么差别的"倍增"等同于一种根本的差别,这在**哲学上**已有非常精确的理由。如黑格尔所强调的那样,每一个属最终只有两个种,也就是说,特定的差别最终是属本身及其种之间的差别。例如,在我们的宇宙里,性差别不单单是人类这个属的两个种之间的差别,而是一个代表属本身的术语(男人)和另一个在某个特定时刻代表属内差别的术语(女人)之间的差别。因此,从辩证分析的角度来看,即便在我们看上去有许多种的时候,我们也必须始终寻找直接赋予属生命的那个独特的种:真正的差别是这个种和所有其他种之间"不可能的"差别。

看似矛盾的是,在这一点上,厄内斯托·拉克劳和黑格尔的观点很接近。他的霸权论中固有的观点是,在特定的因素(能指)中,有一个直接"影响"不可能普遍性这个空洞能指的因素,因此,在霸权格局中,反对这个特定的标记就等同于反对"社会"**本身**。[144] 当对抗性二元体被众所周知的"繁荣的多元化"取代时,随之,因此而被忘却的鸿沟就不单单是不同社会成分之间的鸿沟,而是社会和非社会之间的鸿沟,是影响社会这一普遍概念的鸿沟。为了避免误解,我必须指出,当然,性主体的立场和实践是多样性的,不能够被贬低为某种基本象征性标准(如"正常的"异性恋)的变异或背离。然而,关键问题是:这种多样性是表明了一系列标志对抗性/不可能性的真实性的努力的失败,还仅仅是包罗万象的同一差别——它的载体——背景下的多元化的繁荣?

在这个同一性的宇宙中,政治差别外貌的主要形式是两党

制。外表上看起来有选择,实际上基本没有选择。两极在经济政策上会合,如最近克林顿和布莱尔将"紧缩的财政政策"提升为现代左派的主要原则:紧缩的财政政策可以使经济持续增长,经济增长可以使我们有一个更积极的社会政策来为更良好的社会保障、更优良的教育和更健康的身体而奋斗。他们的差别说到底是一些相互对立的文化态度:多元文化"开放"、性"开放"等与传统的"家庭价值观"的对立。重要的是,右翼选择了处理我们西方社会里仅存的主流"工人阶级",并试图将他们动员起来,而多元化"宽容"正在成为新的享有特权的"象征性阶级"(新闻记者、知识分子、经理人……)的座右铭。这种政治选择——德国的社会民主党或基督教民主同盟,美国的民主党或共和党——一定会使我们想起我们在美国的自助餐馆里需要人造甜味添加剂时面临的困境:始终要在 *Nutra-Sweet Equal* 和 *High&Low*,或蓝色小糖袋和红色小糖袋之间作出选择,这时候,几乎人人都有自己的喜好(有的人说,不要选择红色小糖袋,因为它们含有致癌物质,有的人的说法则正好相反);这种人人坚持自己选择的可笑做法只会使得选择变得更加没有意义。

午夜的电视谈话节目难道不也是这样吗?在那种时候,所谓的"选择自由"只是在杰·里诺和大卫·莱特曼之间作出选择。还有软饮料的情况也是如此,选择可口可乐还是百事可乐?众所周知,大多数电梯里的"关门"按钮完全是个无用的玩意儿,装在那儿纯粹是给人们一种印象,觉得自己似乎参与了其中,对电梯的速度起了作用——我们揿下这个按钮,门关上的时间和我们揿下底层按钮门关上的时间是完全一样的,再揿一下"关门"按钮并没有加速这个过程。用这个虚假参与的极端例子来比喻个人参与"后现代"政治进程是十分合适的……

当然,后现代对这一切的回答可能是,只有当社会仍然被看

作一个整体的时候，强烈的敌意才会出现。矛盾是身份的差异，这话难道不是阿多诺说的吗？[145]因此，意思就是，随着后现代时代的到来，社会身份的消隐**也意味着**充斥社会肌体的敌意的消隐——我们所看到的是一个多种（生活方式等）并存的作为中性载体的漠然的社会。唯物主义理论的回答是，我们应该揭示出这个多种身份共同繁荣的社会，这个公共领地是如何已经依赖于某些排斥手段，是如何已经由某种看不见的敌对分裂来维持。

这把我们带回到新平民主义右翼问题上来。新平民主义右翼在新自由主义—民主主义的、宽容的多元文化霸权的合法化中起着关键的结构作用。他们是整个中左自由主义光谱上的负公分母：他们是被排斥者，由于这种排斥（他们不能被接受为领导政府的政党），他们就使自由主义霸权的合法性成了负数，就证明了他们的"民主"态度。这样，他们的存在就将政治斗争的**真正**焦点（这种斗争当然是扼杀了左翼的激进选择）转移到了反对右翼威胁的整个"民主"集团的"团结"问题上。

这就最终证明了当今意识形态—政治领域中存在的自由主义—民主主义霸权，这种霸权是随着"第三条道路"的社会民主的出现而得以完成的。这是完完全全的自由主义—民主主义的资本主义霸权下的"第三条道路"的社会民主（也就是说，它被消除了最后一点颠覆性锋芒），从而得以再也不提及反资本主义和阶级斗争。此外，绝对重要的是，新右翼平民主义者是当今惟一用反资本主义的话语对人民说话的"严肃的"政治力量，尽管他们是打着民族主义/种族主义/宗教的旗号（"背叛"我们国家的普通劳动人民的跨国公司）。[146]

几年前，在**国民阵线**大会上，勒庞将一个阿尔及利亚人、一个非洲人和一个犹太人带到主席台上，一一拥抱了他们，并对大家说："他们和我一样，都是法国人——对我们的身份造成真正危险

的是那些无视他们对法国的责任的大跨国资本的代表!”虽然这种话很虚伪,但是,它表明平民主义右翼正在逐步占领左翼留下的空白的领地。自由主义—民主主义的新中心玩了一个双重游戏:它说右翼平民主义者是我们真正的共同敌人,而实际上是它在操纵这种右翼恐慌,目的是为了控制“民主”领域,即界定领地,争取和控制它真正的对手——激进的左翼。

海德尔喜欢强调新劳动党和他领导的奥地利自由民主党之间的相似之处,据说,这些相似之处使原来的左翼/右翼对立变得无关紧要:它们都与旧的意识形态决裂了,将灵活的市场经济(撤消管制等)与以社区为基础的团结这一政治主张(帮助老人、儿童和被剥夺了社会地位的人)结合起来,也就是说,他们努力主张有别于旧的福利国家信条的社区团结。[117]当然,海德尔的那些话是有意要给人们一种误导,意在掩盖他政治主张中的恐外平民主义核心。他的那些话与旧时南非种族隔离主义支持者的主张如出一辙,种族隔离主义者试图向人们表明,他们的政治主张只不过是“身份政治”的另一种形式而已,保证了不同文化财富的生存。厄内斯托·拉克劳[148]对意识形态大厦的**成分**和赋予了这些成分意义的**表述**作了区分:法西斯主义的特征并非仅仅因为它的一系列特点(经济社团主义、民粹主义、恐外种族主义、军国主义等)——这些特点本身并不是“法西斯主义的”,它们也可以包含在不同的意识形态的表述中,使这些特点成为“法西斯主义的”是它们在全球法西斯主义意识形态规划中的具体表述(例如,在纳粹德国和新政时期的美国,大规模的市政工程所起的作用就不一样)。因此,我们不难看出海德尔的用意何在:即便海德尔和布莱尔**确实**提出了一系列相同的措施,这些措施也是写进了不同的全球规划。

然而,这还不是事情的全部。事实上,对于布莱尔来说,海德尔**是**某种怪异的双重人,他那可憎的嘲笑像影子一样跟随着新工

党的喜悦。用确切的斯大林的话来说,虽然海德尔把自己和布莱尔说成同等重要是一个谎言,但他的话具有"客观真实性":新右翼平民主义是"受压抑者的回归",是全球资本主义多元文化宽容的必要补充。海德尔的主张的"真实性"不是在于新工党和新右翼平民主义之间存在着直接相同性,而是在于这样一个事实,即平民主义的产生是因为第三条道路规划的不一致性。在海德尔对布莱尔的钳制(这儿的"钳制"的意思与该词在拳击中的意思完全一样)中,以及布坎南和福拉尼之间的怪异联合中,第三种形式左派又从其颠倒的——真实的——形式中重新获得了自己的信息。极右翼参与政府事务的行为并不是对左翼"宗派主义"的惩罚,相反,那是左翼拒绝一切激进政治计划,接受市场资本主义为"城市里惟一的游戏"所付出的代价。按照这一观点,甚至连新保守主义对传统价值所作的辩护似乎也具有了新的视角。它是对道德标准和法律标准的消失作出的反应,这些标准正在逐渐被协调不同集团的特殊利益的实用主义规则所取代。这种观点也许显得有些自相矛盾:我们不是生活在人人享有人权的时代,这些人权甚至抵触国家主权吗?北约轰炸南斯拉夫难道不是纯粹出于标准的关注,不涉及任何"病态的"政治—经济利益的第一个军事干涉的例子吗?新出现的这种"人权"标准不过是**其对立面的表现形式**而已。这个观点不单单是过去的马克思主义的观点,它认为,普遍法律形式的意识形态表现和维持这种形式的特殊利益集团之间存在着一条鸿沟;在这个层面上,有这样一种反论(是勒福特和兰西尔许多论调中的一种[149]),认为形式从来就绝对不"单单"是一种形式,而是包含了其自身的动态,这种动态在社会生活的物质性上留下了痕迹。这种反论是完全站得住脚的(如,资产阶级"形式上的自由"启动了非常"重大的"政治要求和实践的进程,从工会到女权主义)。

兰西尔基本上强调的是马克思主义关于形式民主(人权、政治自由等)与剥削和统治之间的"鸿沟"这一观点的极大模糊性。人们可以以标准的"征候性"方式,或从紧张关系的更具颠覆性意义的角度来理解**平等自由**的"表面现象"与社会现实中经济、文化等差异之间的鸿沟。"征候性"方式是指普遍权利、平等、自由、民主的形式,是表达具体社会内容(剥削和阶级统治)的完全必要但虚假的方式;在紧张关系的含义中,**平等自由**的"出现"**不**是一种"简单的出现",而是表明了其自身的功效,这种功效以进步的"政治化"方式启动重新表述实际的社会经济关系的进程。(为什么妇女也不应该参加选举? 为什么工作场所的工作条件也不应该成为公众政治关心的问题? 等等。)人们往往容易用过时的莱维—斯特劳斯的"象征性效率"来作出解释:**平等自由**的出现是一个象征性的虚构,它有其自身的实际效率——人们应该抵制这个彻底悲观的诱惑,将它看作一种掩盖着不同现实的幻想。

相反,我们今天所看见的是后现代玩世不恭。在(法律标准的)普遍形式下,存在着某种特殊利益,或者说,存在着多种这类利益的妥协。这一事实得到了**直接的**(甚至**正式的**)**考虑**。把自己强加于人的法律标准被"正式地"看作多种"病态的"(种族的、性的、生态的、经济的……)利益之间的规范性妥协。马克思主义对意识形态所作的经典批判的论点因此被曲解地直接收入其中,被当作了一种工具,意识形态通过这种虚假的自我透明保持其地位。因此,从今天的后政治意识形态领域中消失的不是被意识形态幻觉阻隔的"现实",而是**表面现象本身**,某种约束性标准及其"述行"力量:"现实主义"——用事物的"真实面目"看待事物——是最糟糕的意识形态。[150]

今天的主要政治问题是:我们如何来打破这种玩世不恭的共

识？在此，我们不必盲目崇拜形式上的民主——1998年查韦斯将军被选为总统后委内瑞拉出现的局面已经很好地说明了这种民主的局限性。他是"独裁者"，一个有性格魅力的反自由主义的平民主义者。但是，人们不得不冒这个险，只要传统的自由主义民主无法表达某种激进的大众要求。在（被认为）可能的范围内，自由主义民主往往会作出"理智的"决定；如要采取更激进的行动，那么，符合人们可以"自由选择被强加的方案"的公民投票逻辑的大"集权主义的"、富有领袖魅力的政府结构则更为有效。我们必须接受的悖论是，在民主中，个人**的确**往往陷入"起服务作用的东西"这一层面上——为了能够"做不可能的事"，人们**的确**常常需要一个领导人物。真正的领导人就是那个能够让我进行**自我选择**的人——服从他就是最高的自由行为。

近来，奥威尔那几乎被人们忘却的"老大哥"观念正在从数字化生活带来的威胁——不亚于"隐私的终结"、躲避"老大哥"无处不在的凝视的最后避难所的消失——中获得新生。因此，相比之下，所有这些威胁似乎都显得黯然失色。然而，情况比其表面现象更加复杂。我的一位斯洛文尼亚朋友前不久遇到了一件滑稽事。有一天晚上，他很晚才回到办公室去处理一些事务，却看见了院子对面一间办公室里发生的事情，只见一个（已婚的）高级经理和他的秘书正在大办公桌上狂热地做爱。他们的欲火使他们忘记了院子对面有一幢大楼，别人从那儿可以清清楚楚地看见他们，因为他们的办公室里灯火通明，宽大的窗户上没有窗帘。我的朋友往那个办公室里打了个电话。当那位经理中断性交，拿起电话时，我朋友对着话筒用不祥的口气低声说道："上帝正在看着你们呢！"那可怜的经理一下子瘫了下去，差一点儿心脏病发作……

那个令人不快的声音无法在现实中一下子找到，它的干预也

许最接近于我们承受能力的极点。为什么?倒不是因为那可怜的经理受到了不愉快的惊吓,正好相反,使他感到惊讶的是,他发现自己内心深处想象的被人看见的情景以这种直接的方式变成了现实。这就把我们带到这样一个问题上来了,即在精神分析法中,**幻觉**概念的核心是什么。幻觉并不是吸引我们注意力的场景本身,而是在观察着这个场景的不存在的、想象中的**凝视**,如阿兹特克人信仰中来自天外的不存在的凝视,他们在地上为它们画出一个个巨大的飞禽走兽的图案,或如人们传说的在古代通往罗马的导水管上有为这些不存在的凝视刻下的雕刻,尽管从地面上看不见这些东西。简言之,最基本的幻觉场景不是供人们观看的迷人场景,而是“有人在那儿看着我们呢”这一观点;也不是梦本身,而是“我们是某人梦中的物体”这一观点。

米兰·昆德拉在《慢》中将这样一种情况描述为当今虚假的、毫无激情的、伪善的纵欲性行为的最高表现,即一对男女在旅馆游泳池旁假装肛交,楼上房间里的客人都在看着他们,他们假装发出快感带来的喊叫,而实际上男人的阴茎甚至都未插入。他把这种性行为与18世纪法国流行的慢速的、浪漫的**殷勤的**性游戏作为比较。

事实上,某种类似《慢》中场景的情况不是在红色高棉统治时期的柬埔寨也发生过吗?在过多的人口因为清洗和饥饿而死亡之后,红色高棉政权急于实现人口增长,便规定每月的1号、10号和20号为交媾日。在这些日子的夜晚,已婚夫妇可以睡在一起(其他时间他们都必须分开睡),被迫做爱。他们的私密空间是一个用半透明的竹帘隔开的斗室;红色高棉的哨兵在那些斗室前面来回巡逻,以确保里面的人真的在做爱。这些夫妇明白,不做爱会被视为破坏行为,会受到惩罚;另一方面,由于白天工作了14个小时,他们通常都累得根本无力做爱;因此,为了蒙骗外面的哨

兵,他们只好**假装**做爱,假装弄出动静来,发出虚假的喊叫。

这不正好与我们中的一些人在性自由前的经历相似吗?那时候,我们只得和性伙伴悄悄地溜进房间,做爱时尽可能不弄出声响来,那样,我们的父母(如果他们还没睡着的话)就不会怀疑我们在做爱。如果这种可以被他人凝视的场景是性行为的一部分的话,那会怎么样?如果这种性行为只有在他人的凝视下(因为拉康说过,"性关系是不存在的")才能进行的话,那会怎么样?

互联网近来被"-cam"网址落在了后面,这些网址使彼得·维尔的**杜鲁门秀**的逻辑得到了实现。在这些网址上,我们可以不间断地跟踪某个事件或地点,如某个人在他/她的公寓里的生活情景,街道上所发生的事情,等等。这种趋势不也表明我们急切需要把他人的凝视当作主体存在的保证吗?即"只有我时时刻刻被他人看见,我才存在。"(与此类似的是这样一种现象:电视机一直开着,即便没有人在看——它的作用就是起码保证了我们与社会现实的联系。)我们这里所谈到的正好与边沁和奥威尔有关全景式社会的观念形成了悲喜剧似的对立。在全景式社会里,我们"时时刻刻被别人观察着",无处躲开权力无所不在的凝视。如今,人们的焦虑似乎来自**不能**时时刻刻被他人凝视,因此,主体需要照相机的凝视,把这看作他/她存在的本体证明。

这种倾向在一个具有讽刺意味的名叫"老大哥"的电视节目里达到了顶峰。这个电视节目最早于1999年由安德摩尔在荷兰推出。现在,这个节目已经有了一个一看就明白的名字,叫作"现实肥皂剧"。其公式可以用在德国和英国,其实用计划正在美国推行。"现实肥皂剧"相当于业余色情者表演的肥皂剧,在剧中,大约15个人被隔离在一个大公寓内,一天24小时,摄像机时时刻刻监视着每一个房间,跟踪着(自愿)演员所做的一切,包括性行为。那些演员每星期可以与外界联系一次,和精神分析学家或电

视导演谈谈他们的问题,获得一些有关他们应该如何发展人际关系的信息。(通常的规则是,每周被观众选为最不受欢迎的人回到“现实”世界里,因此,到整个节目结束时,只剩下一个人。)

荒诞的是,这种节目比**杜鲁门秀**有过之而无不及:杜鲁门的天真之处在于,人们必须骗他,他才会真正相信自己是生活在一个真实的社区里,因为整个电影的戏剧性都依赖于他对周围正在发生的,开始使他烦恼的一切越来越产生怀疑。与**杜鲁门秀**相比,虽然“老大哥”的主体/演员是在人造的、与外界隔离的空间里扮演他们的角色,但是,在某种意义上,他们的表演是“真实的”,因此,实际上,杜撰与现实变得不可分辨:主体陷入了“真实的”感情冲突之中,他们咨询“真实的”外部世界的人们,但这并不是一种回归“真实生活”的表现,而是奇迹般跳出真实生活的方式,把“真实生活”当作一种虚拟游戏,在这种游戏中,他们可以获得暂时的距离感,向顾问们征询他们该做些什么。(在这一过程中,演员们也有一些时间段可以直接与公众讨论他们应该怎样扮演自己的角色,因此,这种游戏实际上是互动的,也就是说,观众可以与演员共同决定情况的发展。)因此,真实生活和演绎的生活之间的区别被“解构”了:在某种意义上,两者是相一致的,因为人们**表演的是他们的“真实生活”本身**,也就是说,他们实际上是在屏幕上的角色中**表演自己**(在这种情况下,边沁所说的自我偶像悖论终于实现了:演员“看上去就像他们自己”)。

美国电视节目“如何嫁给百万富翁”(2000 年 2 月)的教训不也是如此吗?这个节目的令人震惊之处在于这样一种观点,即幕后那个匿名的百万富翁从该节目在现场向他推荐的七个参选人中挑选了一名妇女,并征求了观众的意见(后来真的与她结婚了)。他最私密的个人生活完全被公开化了,从而使得“表演”和“现实”的分界线变得模糊不清。还有,完全相似的情况不是也在

佛罗里达州那著名的(声名狼藉的)迪斯尼城的欢乐园里上演吗?那是美国的一个有着田园风光的小城里人们的真实生活的翻版,那里的居民在某种意义上是在"表演他们自己",或者说,"是在舞台上真实地生活着"。因此,在某种程度上,这种循环就终结了:作为逃避现实的最根本的娱乐形式,电视节目提供的应该是一个远离我们社会现实的虚拟世界,然而,在"现实肥皂剧"中,现实本身仿佛被重新创造过了,最终成了逃避现实的故事……

那么,"现实肥皂剧"给人带来的困惑是什么呢?敏感的人们在观看"老大哥"时经历的恐惧和我们中的许多人在网络世界上经历的虚拟性爱是相同的。虚拟性爱给我们的沉重教训并不是我们不再拥有"真正的性爱",不再与另一个人的身体发生充满激情的亲密接触,只会从屏幕上劈头盖脸向我们涌来的毫无实质意义的形象中获得刺激;而是我们更加不安地发现,从来就没有过什么"真正的性爱",性爱已经是——而且始终是——以某种手淫似的幻觉来维持的。手淫在人们头脑中的通常概念是"与想象的性伙伴性交":我独自行事,但我想象着是在和另一个人性交。我们可以把拉康的"性关系是不存在的"观点理解为正好与以上那种普遍概念相反。如果"真正的性爱"只不过是与真实性伙伴的手淫行为,那会怎么样?甚至当我在与真实的性伙伴性交时,如果真正能够使我保持性快感的不是这样一个真实的性伙伴,而是性交过程中我心底的幻想,那又会怎么样?完全置于"老大哥"的凝视下也是同样的情况:如果作为(想象中的)凝视的"老大哥"已经——而且始终——存在,我所做的一切都是为了他,甚至在我独自一人时,我也想尽力打动他,引诱他,那又会怎么样呢?如果"老大哥"节目只是使这种普遍结构变得更加明显,那会怎么样?换言之,在我们的"真实生活中",如果我们已经——而且始终——扮演了某种角色(我们表现出来的不是自己的本来面目,

而是在**表演**自己),那会怎么样?“老大哥”节目的成功就在于它提醒我们注意到了这样一个可怕的事实。

至于据传是由这种他人的凝视构成的“集权主义威胁”,不久前,社会现实本身(这是一个马克思主义的术语)已经对此作出了恰当的**唯物主义**的反应。在1999年最后的那些日子里,同一信息的不同版本铺天盖地地向(西方)世界的人们扑来,这一现象绝好地表明了“我很清楚,但是……”这一盲目崇拜的分裂心理。大城市里的房客们收到房东的来信,告诉他们没什么可担心的,一切都不会有问题的,**不过**,他们还是应该把浴缸里装满水,准备好食物和蜡烛;银行告诉客户,他们的存款很安全,**但是,为防万一**,他们还是应该准备一些现金和打印一份银行证明;就连纽约市长鲁道夫·朱利亚尼本人也是在世界贸易中心下面可以抵御生化武器的水泥掩体里度过除夕夜的,**虽然**他反复向市民们保证纽约作好了一切准备。

所有这一切焦虑的原因何在呢?那就是人们通常提到的“千年虫”这个**根本不存在的**东西。我们完全意识到了千年虫对我们带来的困扰有多么**可怕**吗?意识到了这种困扰使我们对社会有了多少认识吗?千年虫不但是人为制造出来的,而且我们甚至可以非常精确地找出它的来源:由于最初那些编程员想像力有限,他们使用的愚蠢的计算机不知道在2000年(1900年或2000年)1月1日的半夜如何读出“00”这两个数字。计算机的这一简单的局限性就是人们焦虑的**原因**,但是原因和它潜在的**后果**之间的鸿沟却是大得无法计算。愚蠢者和恐惧者的期望各不相同,因为即便是专家们也不能肯定会发生什么事:也许社会服务系统会彻底崩溃,也许什么都不会发生(实际情况正是这样)。

我们所遇到的真的是一个简单的机器操作失误会带来的威胁吗?当然,数字网络是布在了电子芯片和电路中;但是,我们应

该永远记住,在某种程度上,这个电路"应该知道",它应该产生某种**知识**,而正是这种知识——或者说,这种知识的缺乏——导致了所有的焦虑(计算机无法读出"00")。千年虫使我们面对了这样一个事实,即我们的"真实"生活本身是由具体化了的知识的虚拟秩序所维持的,这种知识的失误会导致灾难性的后果。拉康将这种具体化了的知识——象征我们存在的物质,控制主体间空间的虚拟秩序——称作"大他者"。用于形容这同一概念的更加大众化、更加全面的说法是**矩阵**,它取自瓦察斯基兄弟拍摄的同名电影。

千年虫给我们带来的真正威胁是矩阵的悬念。我们可以来看看为什么说(电影)《矩阵》所描述的是正确的:隐形而全能的数字网络牢牢地控制了我们生活其中的现实,它的瘫痪将导致"真正的"全球瓦解。这就是为什么说,千年虫能够带来解放的说法是一种危险的幻想:如果我们被剥夺了调节和维持我们与现实的联系的人造数字网络,我们所发现的就不是最接近现实的自然界,而是令人无法忍受的荒原。《矩阵》中的男主角尼奥在看到没有矩阵的现实的本来面目时,他听到的具有讽刺意味的问候是,"欢迎你来到现实生活中的沙漠!"那么,千年虫到底是什么?也许它是拉康所说的"**小他者**",是欲望的目的—原因,是构成大他者所缺乏的那部分的尘埃粒子,是一种象征性秩序。这就牵涉到意识形态了:千年虫是意识形态的极端客体。千年虫这一术语的五个意思是非常清楚的:一种故障/缺陷、一种疾病,像感冒病毒、一种虫子、一种狂热、一种隐藏的麦克风。[151]这些意思的含义起到了最基本的意识形态的作用:一个简单的缺陷或故障被毫无察觉地转变成了一种疾病,然后这种疾病的原因被确证为一种烦人的具有某种精神上的态度(热情)的"虫子",它悄悄监控着我们。因此,一个纯负面的失误需要一个正面形象的存在,那就是应该被

当作虫子消灭的热心的偷听者……我们已经深深陷入了偏执狂的泥潭。1999年12月底,斯洛文尼亚的一家右翼报纸上出现了这样一个标题:"这真是个危险吗,还是个幌子?",意思是,某些金融圈制造了千年虫恐慌,想利用它实施一个大骗局。千年虫难道不是反犹主义用来描绘犹太人形象的最好的动物比喻吗?一只狂暴的虫子将倒退和混乱引入了社会生活中,成了隐藏在社会敌对思想背后的真正原因。

在一次同样可以反映右翼偏执狂的行动中,当情况很清楚地表明根本不存在什么千年虫,一切都将继续平稳发展时,菲德尔·卡斯特罗也谴责了千年虫恐慌,说那是一些计算机大公司的阴谋,目的是要引诱人们购买新计算机。事实上,当恐慌过去,人们清楚地看到千年虫是一个假警报时,社会各界纷纷指责说,这种大惊小怪必定是有原因的,必定是某些躲藏在背后的(金融)利益集团首先鼓噪了这种恐慌——不可能是所有的编程员都犯了这么一个大错误!于是,在这种偏执狂发生过后,人们议论的话题都转向了这样一个困境:真有千年虫吗?它的灾难性后果是被周密的防范措施扭转了,还是说,原本就什么都没有,用不着花上数百亿美元来采取那些措施,一切也都会继续平稳地发展?这又是一个**小他者**,是最纯粹的欲望的目的—原因这一真空,是某种"根本没有的事",是一个人们仍然不清楚它是否"真实存在"的实体,但是,就像暴风中心一样,它在全世界引起了巨大的骚动。换言之,千年虫难道不是一个希区柯克本人都会为之感到骄傲的麦克加芬吗?

因此,人们也许可以用温和的马克思主义观点作出这样的结论:既然数字网络影响到我们大家,既然它已经是完全控制着我们的日常生活——如用水供应这样最普通的方面——的网络,我们就应该以某种形式将它**社会化**。实际上,我们日常生活的数字

化使"老大哥"的控制成为可能,与此相比,从前秘密警察的监视看上去就像是简单的儿童游戏。因此,我们应该比任何时候都更加强调,解决这种威胁的正确办法不是倒退到个人隐私的空间里,而是推进更加强有力的网络世界的社会化。人们应该鼓起想象的力量,从我们今天所(误)认为的"集权主义"威胁中看到网络世界所具有的解放思想的潜力。[152]

注　释

1. 墨索里尼在20世纪20年代最早使用了“集权国家”这一术语，意在将法西斯意大利建成一个集权国家。但是，“集权主义”这一概念却是自由主义批评家们精心炮制出来的。

2. 见达莉安·里德，《女人为何写信多寄信少?》(London: Faber & Faber, 1996)，第72页。

3. 当然，我这里指的是乔尔乔·德·桑蒂利亚纳和赫尔塔·冯·德肯德的臭名昭著的新时代经典，《哈姆雷特的磨坊》(Boston, MA: David R. Godine, 1977)。

4. 见雅克·拉康，《讲座 VII:转移》(Paris: Éditions du Seuil, 1985)，第19—22章。

5. 见雅克·拉康，《精神分析的四个基本概念》(Harmondsworth: Penguin, 1979)，第116—119页。

6. 同样，安提戈涅也是个美人。但是，《克洛诺斯的俄狄浦斯》所表达的是自我消亡的宿愿:俄狄浦斯在诅咒了包括他自己在内的整个世界之后便消失了。

7. 顺便提一句，威尔第的《弄臣》中不也有类似的情形吗？一个丑陋的驼背人有一个美艳的女儿。

8. 因此，让就类似于保罗·西劳克斯的《蚊子海岸》中的父亲形象。

9. 见菲尔·帕里，《20世纪80年代的法国电影》(Oxford: Clarendon,

1977)，第 50—61 页。

10. 黑格尔早期的神学—政治著作中也有这种出人意料的“对角”联系。这些著作是建立在双重对立基础上的：主观宗教与客观宗教的对立；个体宗教与大众宗教的对立。我们没有看到预料中的个体—主观对大众—客观之间的联系：这种联系是“对角的”，也就是说，现代宗教是个体的和客观的，而古代希腊宗教同时是大众的（深入到了公众的社会政治生活中）和“主观的”，也就是说是主体本人的（而不是他人的）精神物质。

同样，拉康的“性别化公式”中的这两对公式之间的相互关联也是对角的：无例外的非全体对有例外的普遍性。这种联系甚至是内在的：男性世界是“客观的”，但其个体是例外，与之相对，女性世界是非全体的，也就是说，是主观的，同时又是没有例外的，是公众的。

11. 再举一例。在 20 世纪 30 年代的苏联，报纸上充斥着新的富足带来的新产品广告，从香水到冰淇淋，不一而足（见 Sheila Fitzpatrick, *Everyday Stalinism*, Oxford: Oxford University Press, 1999）。但是，问题不是如何卖这些产品：因为，通常情况下，这些产品只是在莫斯科这样的大城市里的少数几家商店里出现很短的时间。那么，为何会有如此铺天盖地的广告呢？这些广告的目的不是要帮助销售产品，而是一种自反性广告形式，宣传的是这样一个事实，即这些产品现在有售（尽管事实上很难买到）。不单单是斯大林主义时代有这种自反性广告现象，实际上**所有的**广告都是如此。广告这种形式也是一种自我承认，宣传的是它本身，是它出现于其中的生活方式。

12. 《荒原》的思想内容的旨趣正是在于它的不一致性。该诗提到了三个不相容的神话：干涸的土地及其再生的异教圣杯神话；基督教的耶稣复活神话；佛教的涅槃神话。艾略特渴望基督教能在现代贫穷的精神生活中再生；但是，他又将这种再生重新置入了恢复了肥沃的“荒原”的异教神话中，同时他也就产生了一种亲佛教的渴望，渴望彻底的无政府主义，而不是再生。

13. 罗伯特·库夫，“你一定记得这个镜头”，《电影之夜》（New York: Dalkey, 1987）

14. 海因里希·冯·克莱斯特的《欧侯爵夫人及其他故事》（Harmondsworth: Penguin, 1978），第 68 页。

15. 同上。第 70 页。

16. 见沃尔特·本雅明，“暴力批判”，(New York: Schocken Books, 1978)。

17. 恩斯特·布洛赫，《狂热的正确原则》(Frankfurt: Suhrkamp, 1972)，第96页。

18. 见西奥多·W·阿多诺，《最低限度的道德：破碎生活之思考》(London: Verso, 1978)，第84页。

19. 见迈克尔·阿特金森，《福尔摩斯的秘密婚姻及其他古怪故事》(Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996)。

20. 见《T·S·艾略特散文选》(New York: Farrar, Straus Q Giroux, 1975)中的“‘尤利西斯’，秩序与神话”，第177页。

21. 同上。第178页。

22. 见马丁·海德格尔，《谢林论人类自由》(Athens: University of Ohio Press, 1985)，第146页。

23. 见雅克·拉康，“欲望及《哈姆雷特》中的欲望阐释”，《文学与精神分析》(Shoshana Felman 主编，Baltimore, MD and London: Johns Hopkins University Press, 1982)，第40页。在为马克思辩护时，人们或许还会说，这种“忽略”并非完全是马克思的疏忽，而是资本主义本身的错误，是“现代社会造成的使用价值和交换价值之间的调节”的错误。

24. 这一节的写作，我要万分感谢与姆拉登·多拉的多次交谈。多拉进一步发展了这些观点，并且还从吝啬鬼自相矛盾的话语中探明了反犹的根源。

25. 见《黑格尔的逻辑学》(London: George Allen & Unwin, 1969)，第431页。

26. 见卡尔·马克思，《大纲》(Harmondsworth: Penguin, 1972)，第99页。

27. 见拉康，“欲望及《哈姆雷特》中的欲望阐释”，第15页。

28. 这个咏叹调是剧中三个表达自我的咏叹调之一，其他两个是《拖沓的奴仆》和《恶语中伤》。

29. 我在这里谈到的是资本主义超我的又一个方面。在我的另一本书《脆弱的绝对》(London and New York: Verso, 2000)的第3章中，我对此作

了更详细的论述。

30. 见雅克·拉康,《精神分析的四个基本概念》(New York: Norton, 1979),第253页。

31. 当今,人们把吸毒看作是对社会大厦的最大危险。我们只有在这样一个背景下才能理解这个问题,即占主导地位的主观的节制消费是节约的一种表现形式。在以前,吸毒只不过是社会上半公开半秘密的真实(德·昆西,鲍德里亚)或虚构(夏洛克·福尔摩斯)人物的行为之一。

32. 有关这个观点的唯物主义的解读,见我的《脆弱的绝对》中的第11—15章。

33. 见杰拉德·奥考林斯,《基督学》(Oxford: Oxford University Press, 1995),第286—287页。

34. 引自阿里斯特·迈克格拉思的《基督教入门》(Oxford: Blackwell, 1997),第138—139页。

35. 同上。第141页。

36. 同上。第141—142页。

37. 私人谈话,1999年10月。

38. 以下这一段意在对我自己的《脆弱的绝对》一书作自我批评。

39. 见让·拉普朗什,《精神分析的新基础》(Oxford: Basil Blackwell, 1989)。

40. 见让·拉普朗什,《论他者性》(London: Routledge, 1999),第255页。

41. 见让·拉普朗什的《论他者性》中的"决定论与阐释学"一文。弗洛伊德有关"死亡动力"的假设是错误的,而拉普朗什对此所作的重构是十分重要的,人们应该对此表示赞同。弗洛伊德说,"只有一种动力,性的动力,这是一种超越玩乐原则的持续不断的、'有活力的'动力。"弗洛伊德的"死亡动力"假设并(不)是倒退到进化论—决定论引发的诸多问题,使他不得不将里比多与生命力等同起来。因此,他只得发明一种反动力来解释性的毁灭性/不稳定性影响。他的这一观点是对叔本华的哲学传统的混乱不堪的指代。

42. 见让·拉普朗什,《论他者性》,第160页。

43. 见雅克·拉康,"关于《失窃的信》的讲座",*The Purloined Poe*(John

P. Muller and William J. Richardson 主编，Baltimore, MD and London: Johns Hopkins University Press, 1988)，第 29 页。

44. 父亲的名义和父亲的名字之间的差别在于，父亲的名义代表的是父亲的象征性权威，而“父亲的名字”代表的是只能通过各种名字接近的真实的人。如神秘主义中的上帝的名义和上帝的名字：在某种意义上，上帝的名义是“事物本身”，是上帝的象征性权威的核心，而神的各种名称代表的是躲避象征性恐惧的神本身。

45. 拉康反驳拉普朗什的意思是，拉普朗什的论述中缺少了些什么：小孩子**为什么**被卷入了他人的困境中？在这里，单单谈论早产和孩子的无助是不够的——这种差别的出现，父亲以困境信息的姿态出现（这种信息对父母本身来说也是一种困境），**就表明象征性秩序必定已经存在**。

46. 引自兰·罗森鲍姆，《解读希特勒》(New York: Harper, 1999)。

47. 埃里·维泽的“前言”，见安奈特·英斯道夫的《不可磨灭的阴影：电影与大屠杀》(Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989)，第 xi 页。

48. 但是，重要的是，不但没有反映古拉格群岛的喜剧，而且连以古拉格群岛为背景的电影也没有。惟一的例外是汤姆·考特尼根据索尔仁尼琴的《伊凡·杰尼索维奇的一天》一书，于 20 世纪 70 年代初在挪威拍摄的英文版电影。但这部电影很快就无声无息了。

49. 人们在戏剧方面也做了同样的尝试。20 世纪 80 年代末，苏联曾有过卡巴莱歌舞表演，其中的部分场景表现的是集中营里的毒气室。

50. 这是引自乔尔乔·阿甘本的《奥斯维辛遗址》(Paris: Rivages, 1999)的第 2 章。顺便提一句，这方面的反阿拉伯种族主义的痕迹是十分明显的。当然，“顺从者”这一称呼的出现是因为囚犯们几乎把“活死人”的行为认同于西方标准的“顺从者”形象，一个完全屈从于命运的人，被动地忍受着上帝意志中决定的一切灾难。不过，就当今的阿以冲突而言，这种称呼又具有了现实意义：“顺从者”是“犹太人”自己的零阶层。

51. “一个幸存者对他们作了描述，说他们一个个都变成了机器人，灰黄色的脸庞上流着血，挂着冰和冰凉的眼泪。他们挤成一堆站在那儿，眼神茫然，静静地吃着东西。”（摘自 Colin Thubron，《在西伯利亚》，New York: HarperCollins, 2000，第 40 页。）

52. 同上。第42—43页。

53. 有关这个术语，请见我的《敏感的主体》(London and New York: Verso, 1999)的第1章。

54. 要对这个镜头作进一步分析的话，请见我编著的《你始终想了解的(但不敢问希区柯克的)有关拉康的一切》(London: Verso, 1992)中的"他的凝视使我遭受了灭顶之灾"。

55. 雅克·拉康，《精神分析的伦理学》(New York: Routledge, 1992)，第313—314页。是西蒙·克里奇利引起了人们对拉康的《这个东西》的喜剧成分的注意。见西蒙·克里奇利，《喜剧及限度：哲学和精神分析学中的悲剧—英雄人物的错位》，《伦理学—政治学—主体性》(London and New York: Verso, 1999)。

56. 见雅克-阿兰·米勒，"拉康的欲望"，*lacanian ink* 14, Spring, 1999。西蒙·克里奇利也从不同的理论角度看到了这种过渡(见克里奇利的《伦理学—政治学—主体性》)。

57. 见瓦克拉夫·哈维尔，《无权者的权力》(London: Faber & Faber, 1990)。

58. 此处的历史资料引自与标准的西方自由新闻模式相反的伊丽莎白·贝克尔报道的《战争结束了：柬埔寨与红色高棉革命》(New York: Public Affairs, 1998)。

59. 引自伊丽莎白·威尔逊的《肖斯塔科维奇：难忘的一生》(Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995)，第134页。

60. 这是艾恩·兰德有关反托拉斯法的精妙逻辑：资本家所做的一切都是犯罪——如果他的价格比他人的高，他就是在利用他的垄断地位；如果他的价格比他人的低，他就是在进行不公平竞争；如果他的价格和他人的一样，那就是破坏真正竞争的阴谋……这与前来求助于精神分析法的病人到达的时间不是很相似吗？如果病人迟到了，那就是歇斯底里的挑衅；如果他来早了，那就是一种无法抑制的冲动；如果他按时到达，那就是一种反常的礼仪。

61. J·阿奇·盖笛和欧莱格·V·纳莫夫的《通往恐怖之路：斯大林和布尔什维克的自我毁灭，1932—1939》(New Haven, CT and London: Yale University Press, 1999)，第370页。在其他一些场合也出现过这种怪异的笑

声:“布哈林:他们作证对我的指责都不是真实的。(房间里响起笑声和嘈杂声。)你们笑什么? 这没什么好笑的。”(同上,第 394 页。)

62. 见弗朗茨·卡夫卡,《审判》(Harmondsworth: Penguin, 1985),第 48 页。

63. 盖笛和纳莫夫的《通往恐怖之路》,第 315—316 页。

64. 同上。第 322 页。

65. 同上。第 321 页。

66. 同上。第 399 页。

67. 同上。第 404—405 页。

68. 同上。第 556 页。

69. 同上。第 558—560 页。

70. 同上。第 558 页。

71. 同上。第 387—388 页。

72. 同上。第 100 页。

73. 有关康德的伦理学的这一特点的详细论述,请见我的《除不尽的余数》(London and New York, Verso, 1996)中的第 2 章。

74. 见阿兰卡·祖潘季奇的《真实的伦理学:康德、拉康》(London and New York: Verso, 1999)。

75. 我们还应该记住,在十月革命前的几个星期里,当布尔什维克内部发生争论时,斯大林的确也**反对**列宁关于布尔什维克应该立即接管的建议,而赞同孟什维克的观点。他认为时机还不“成熟”,认为不应该采取这一危险的“冒险主义”,而应与各种反沙皇力量结成广泛的同盟。

76. 列宁,“俄罗斯社会民主工人党规则草案”,《列宁选集》(Moscow: Progress Publishers 1960 - 1970),第 6 卷,第 476 页。

77. 列宁,“给中央委员的信”,《列宁选集》,第 26 卷,第 234 页。

78. 见阿兰·巴迪欧,《存在与事件》(Paris: Éditions du Seuil, 1988)。

79. 盖笛和纳莫夫,《通往恐怖之路》,第 480 页。

80. 同上。第 481 页。

81. 见弗洛伊德,“对一位妄想狂的自述所作的精神分析札记”,《鹈鹕文库·弗洛伊德》(Harmondsworth: Penguin, 1979),第 211 页。

82. 盖笛和纳莫夫,《通往恐怖之路》,第 24 页。

83. 同上。

84. 见威尔逊,《肖斯塔科维奇:难忘的一生》,第 124—125 页。

85. 顺便说一句,海德格尔在为自己参加了纳粹而辩护时也提到了这一点。20 世纪 30 年代中期,在他作关于赫拉克利特的逻各斯的讲座时,"凡是有耳朵的"人都听得出来,他的话对纳粹的意识形态是一个致命的打击!

86. 有关这两层的更详细的分析,请见我的《荒谬的崇高之艺术》(Seattle: University of Washington Press, 2000)。

87. 盖笛和纳莫夫,《通往恐怖之路》,第 586 页。

88. 见阿兰·巴迪欧,《圣保罗或普救说的诞生》(Paris: PUF, 1997),第 41 页。

89. 见弗雷德里克·詹姆逊,《可见的签名》(New York: Routledge, 1992),第 137 页。

90. 以下的话引自查里迪·斯克里布纳的论文《有效记忆》(Columbia University, New York, 2000)。

91. 见格奥尔格·卢卡奇,《索尔仁尼琴》(Cambridge, MA: MIT Press, 1971)。

92. 这要归功于弗雷德里克·詹姆逊,因为他反复坚持这一立场。

93. 这也是克劳德·勒佛尔这样的"集权主义"批评家的弱点。在他最近出版的《错综复杂:回归共产主义》(Paris: Fayard, 1999)中,他对弗朗索瓦·福里的简单化作出了令人信服的驳斥。他强调说,作为当今自由主义共识的一部分的措施中到底有多少是共产主义斗争的结果。也就是说,自由主义在经过激烈的抵抗(累进制收入税、全民免费教育)后,有多少措施融进了这种共识。但是,对他的观点起到关键限制作用的是他极力想用一种纯粹的"民主干涉"的政治逻辑。正是这种局限性使他无法恰当地解释"集权主义"现象。集权主义的出现正是由于政治的直接干预,因此,这也表明了政治代理人无法真正地重组生产领域。

94. 最能说明历史现实的象征性概念的"升华"的例子是黑格尔的观点,即修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》是战争本身的真正的精神目的。从精神的角度来看,战争本身只是一个借口,打这场战争**是因为这样就可以写一本**

概括战争实质的书。

95. 引自乔尔乔·阿甘本的《诗节》(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993),第3—5章。

96. 格雷厄姆·格林,《恋情的终结》(Harmondsworth: Penguin, 1975),第169页。

97. 西奥多·阿多诺,《音乐集VI》(Frankfurt: Suhrkamp, 1984),第469页。当然,这一观点的具体背景是,富特文格勒试图从纳粹野蛮的屠杀中拯救德国音乐的古典传统。

98. 阿甘本,《奥斯维辛遗址》,第20页。

99. 引自劳瑞尔·E·费,《肖斯塔科维奇传》(London: Oxford University Press, 2000),第217页。

100. 弗洛伊德,"哀悼与忧郁",见詹姆斯·斯特拉基编著的《普通版西格蒙德·弗洛伊德精神分析法全集》(London: The Hogarth Press, 1957),第14卷,第245页。

101. 我们这里所谈到的是外在和内在否定之间的逻辑对立(比如,[被动地]不想参与和[主动地]不想参与之间的对立)。在欲望和禁止的辩证法中也可看到这种对立:通常,主体主动拒绝他所经历的可怕的欲望是一种防御机制,是为了抵制更为可怕的被动的麻木不仁,**毫无欲望**。禁止可以抑制欲望,但是,真正制止欲望的是麻木不仁。**自我克制**所欲望得到的东西**和完全没有欲望**之间的差别是巨大的:克制完全可以保持欲望。最激进的焦虑形式不是对失去了所欲望得到的东西的焦虑,而是对失去欲望本身的焦虑。如果我们接受某种在医学上禁止的行为(如,不吃我们最喜欢吃的东西)的话,同样的情况也会发生:我们所担心的是,我们会失去我们必须克制不吃的那种食物的味道。简言之,我们最担心的是,禁止不仅会影响到我们与事物的关系,而且还会影响到我们主体的象征世界。例如,当我们与心爱的人分开一两年的时候,我们最担心的不是分别本身带来的痛苦,而是担心相互之间会变得漠然,会习惯于没有心爱人的生活。

102. 雅克·德里达,《马克思的幽灵》(New York: Routledge, 1994),第92页。

103. 克里奇利的《伦理学—政治学—主体性》,第275页。

104. 同上。第283页。

105. 拉康对安提戈涅的论述是双重的：一方面，他努力揭示被基督教“喜剧”搅乱了的希腊悲剧中演绎的人生经历；另一方面，他又悄悄地把安提戈涅基督化，这样，她崇高的形象就像耶稣被钉死在十字架上的形象一样，成了“高于一切(其他)形象的形象”。

106. 鲁道夫·伯内特，“康德和拉康的主题和规律”，见 Hans-Dieter Gondek and Peter Widmer 的《康德和精神分析》(Frankfurt: Fischer Verlag, 1994)。

107. 雅克·德里达，《向伊曼纽尔·列维纳斯告别》(Paris: Galilée, 1997)，第87页。

108. 克里奇利，《伦理学—政治学—主体性》，第277页。原文中即加以强调。

109. 雅克·拉康，《讲座 III：精神分析》(Paris: Éditions du Seuil, 1981)，第48页。

110. 这是引自我和阿兰卡·祖潘季奇的谈话；另见她的《真实的伦理学》。

111. 弗朗索瓦·特鲁法特，《希区柯克》(New York: Simon & Schuster, 1985)，第257页。

112. 人们应该以此为背景来阅读马丁·艾米斯的小说《夜车》。该小说重点讲述的是如何将自杀看成是一种“病理现象”。一位高级警官的年轻而貌似快乐的女儿自杀了，她父亲让小说的女主人公(一位警察局探员)调查这神秘的自杀事件。那位探员很快就发现，死者留下的线索(她有一个浅薄的情人，她是个瘾君子……)是假的——她自杀并没有任何特定的原因。但是，女主人公知道，这种纯粹的生存不适症导致的自杀对那位父亲来说是无法接受的。因此，她在给他的结案报告中假称，他女儿是因为陷入了吸毒和乱性而自杀的。这种有明显原因的自杀行为比纯粹的灾难式的行为要容易承受得多。

113. 同样，真正的基督教徒对《圣经》的晦涩的《克利夫注释》不应该有什么反对意见。《克利夫注释》只是把《圣经》当作又一个文学作品，用对其主要“角色”作简单描述的方式，对其内容作了补充。比如：上帝——一个年老

的,嫉妒心极强,但强有力且富有创造力的人。又如:基督——一个犹太木匠的儿子,年轻而温和,身负着伟大的使命。

114. 爱德华·P·莫泽,《正确的〈圣经〉政治导读》(New York: Three Rivers Press, 1997)。

115. 当然,这只是一系列变体中的一个。这些变体又产生出当今的许多伦理—政治态度——只需提一下与之相对的态度就清楚了:"虽然我从死亡的阴影谷里走过,但我不害怕魔鬼,因为我自己就是那谷里最卑鄙的家伙!"

116. 见唐纳德·斯波托,《隐藏的耶稣》(New York: St. Martin's Press, 1998),第153—154页。

117. 伊曼纽尔·列维纳斯,《整体与无限》(The Hague: Martinus Nijhoff, 1979),第202页。

118. 引自《真相与诠释》,(Ernest Lepore编,Oxford: Blackwell, 1986),第331页。

119. 索绪尔对能指所作的自相矛盾的定义是对这种迂回的最好解释:能指本身并无意义,只是一些与其他能指的差别,如果其他能指也是这样的话,那么整个大厦靠什么支撑呢?大厦怎么会不倒塌呢?当然,从结构上讲,是要引进自相矛盾的过剩的能指,这个能指不但不能作为最终的基础,反而说明这是一种缺乏,也就是说,这个能指不是那一系列能指中的一个,但是代表了能指的存在而不是缺失,代表了差别。

120. 见迈克尔·陶西格,《损伤外貌》(Stanford, CA: Stanford University Press, 1999),第223—225页。

121. 见阿甘本,《奥斯维辛遗址》,第143—145页。

122. 见《雅克·拉康讲座II:弗洛伊德的理论和精神分析技巧中的自我》(New York: Norton, 1991),第14章。

123. 见丽莎·埃皮格南内西和约翰·弗内斯特的《弗洛伊德的女人》(Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。

124. 佩里·安德森,"左派的意义",《新左派评论》231(1998年9/10月号),第76页。

125. 丹尼尔·C·丹奈特,《意识阐释》(New York: Little, Brown,

1991),第410页。

126. 见雅克·德里达,“白种人神话”,《诗学》5(1971),第1—52页。

127. 见雅克·德里达,“系词的补充”,《哲学的边缘》(Paris: Minuit, 1972)。

128. 米歇尔·福柯,《语言,相反的记忆,实践》(Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977),第124页。

129. 见弗朗西斯科·瓦雷拉、伊万·汤普森、艾丽娜·罗什的《具体的思想》(Cambridge, MA: MIT Press, 1993)。

130. 见雷·杰肯道夫,《意识与计算机式的思想》(Cambridge, MA: MIT Press, 1987)。

131. 见瓦雷拉、汤普森、罗什,《具体的思想》,第126页。

132. 见约翰·布洛克曼编著的《第三种文化》(New York: Simon & Schuster, 1996),第23页。

133. 同上。第21页。

134. 见厄内斯托·拉克劳和尚特尔·穆夫,《霸权主义和社会主义战略》(London: Verso, 1984)。

135. 见《第三种文化》中约翰·布洛克曼的“前言”。

136. 请看成千上万表明了这种看法的论述之一:

> 戴维·鲍姆说,物质具有一种“包容一切的秩序”,而这种秩序是我们目前尚无法理解的,而且这种秩序能使一切事物都具有“整体性”。事实难道真是如此吗?福里提约夫·卡普拉在他那本销售超百万册的书中使用了“物理学的道教”这一术语。我们能想象得出这样一种道教吗?东方哲学和量子世界里令人头痛的悖论是一回事吗?(见派特·凯恩,“魔术是有方法的”,《危险社会的政治》,Jane Franklin 编著,Oxford: Polity Press, 1998,第78—79页)

137. 理查德·范曼,《自然法则的特点》(Cambridge, MA: MIT Press, 1967),第129页。

138. 见托马斯·S·库恩,《科学革命的结构》(Chicago: University of

Chicago Press, 1996)。

139. 见安德鲁·罗斯的《芝加哥匪帮的生活理论》(London and New York: Verso, 1995)。

140. 有趣的是,"硬"科学(其概念的结构体现了统治的方式)和"软"科学(倾向于合作,等等)的对立非常类似于主张两种思维世界的新世纪意识形态,即男性和女性,竞争与合作,理智的分割与本能的包容。简言之,我们十分危险地接近于前现代的宇宙性征,这种性征被认为是男性与女性这两种本原之间的紧张关系。

141. 见发表于互联网上的阿兰·巴迪欧的《神圣同盟及其仆从》(1999年4月)。

142. 阿兰·巴迪欧在《德勒兹》(Paris: PUF, 1998)一书中的说法完全正确。他强调说,德勒兹既是一个主张多元化的哲学家,也是现代哲学界最激进的一元论者,是一个主张同一性,主张消除差异的哲学家。这不单单表现在他的著作里,而且也表现在他那正式的程序上。德勒兹的风格的特点是他急切想在他所分析的一切现象中使用同一种概念模式,从哲学体系到文学和电影。难道不是这样吗?

143. 当人们试图阻止性差别发生时会出现一种困境。朱迪思·巴特勒的观点最能说明这种困境。她认为性差别的建构是通过忧郁地认同失去的客体:起初,女人(或男人)在性欲方面是被同性客体相吸的;由于规范的社会象征秩序的压力,人们只得放弃这种相吸,主体与被放弃的性欲客体相认同。这样,"女人"就是一个本身被放弃的性欲客体的主体,"男人"也是如此……(见朱迪思·巴特勒, The Psychic Life of Power, Stanford, CA: Stanford University Press, 1998)这个本来可以是非常有说服力的观点存在的问题是,它用事先规定的方式来解释性差别:一个女人在成为女人之前,她怎么可能选择另一个女人(**而不是一个男人**)作为她的性欲客体,如果男女之间尚不存在性差别的话?如果有人对此进行反驳,说迂回是再明显不过的证明了,因为第一种认同是把(同)性认同为一个简单的生物事实,而第二种认同只是把性认同为象征性模式,那么,他就过分依赖于巴特勒在她的《性别麻烦:女权主义和身份的颠倒》(New York: Routledge, 1990)中成功"解构"的自然与文化之间的简单对立。

性差别之间出现这种迂回，是因为实际的性差别状况尚不清楚。巴特勒反对拉康式的真实的基本观点是，对（可以包含在）象征事物与（不能象征化的）真实作出区别的行为本身是一种象征性姿态。这种观点是根据对表征之外的现实表示反对的标准的唯心主义观点作出来的：因为我们受限于表征的范围，任何试图区别表征和被表征的事物的做法已经存在于表征范围内，或者如黑格尔所说的那样，自为和为我们之间的区别已经是为我们，也就是说，是意识本身将为它自己的事物与“外界存在的”事物区别开来。但是，拉康式的真实**不是**（象征性）表征以外不可获得的自为，而是**内在的**局限，是内在的障碍，是**无法**表征的，**虽然在它们的范围“之外”不存在任何事物**。

144. 见厄内斯托·拉克劳，《解放》（London and New York: Verso, 1996）。

145. 见西奥多·W·阿多诺，《否定的辩证法》（New York: Continuum, 1983），第43页。

146. 面对当今的种族－宗教“原教旨主义”的活力，左派产生了混乱，其症状是重新使用了“新法西斯主义”或“亲法西斯主义”之类的术语。这种术语远非一种概念，而正好表明概念的缺失（其惟一正面的内涵是，这是“某种并非真正法西斯主义的东西，虽然它与法西斯主义有些类似”）。

147. 见约格·海德尔，“布莱尔和我与保守主义势力的对抗”，《每日电讯》，2000年2月22日。

148. 见厄内斯托·拉克劳，《马克思主义理论中的政治和思想意识》（London: Verso, 1975）。

149. 见克劳德·勒福特，《现代生活中的政治形式》（Cambridge, MA: MIT Press, 1986）；雅克·兰西尔，《分歧》（Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998。）

150. 这一思想意识二律背反中的另一个方面是，那些对国家**干涉**产生的“集权主义”危险提出警告的人，为了他们自己的特定权利要求国家采取强硬的**保护**措施。一旦有人威胁到他们自由地实现他们的潜力的时候，那些强调不要国家控制和干涉的人便叫喊着要国家保护。

151. 我要感谢吉莲·布蒙，使我注意到了这五个意思。

152. 本书的许多部分,尤其是第 4 章中有关哀悼与忧郁的段落,受到了我正在与查里特·斯克里伯纳进行的讨论的启发。见她的论文《有效记忆》(Columbia University, 2000)。